K.G. JUNG

PSIHOLOŠKE RASPRAVE

MANUFAKTURA MILETIN

K. G. JUNG

PSIHOLOŠKE RASPRAVE

S nemačkog preveo

TOMISLAV BEKIĆ

MATICA SRPSKA

Izvori originala

C. G. JUNG

GESAMMELTE WERKE

I

O ODNOSIMA ANALITIČKE PSIHOLOGIJE PREMA PESNIČKOM UMETNIČKOM DELU

O ODNOSIMA ANALITIČKE PSIHOLOGIJE PREMA PESNIČKOM UMETNICKOM DELU

Zadatak da govorim o odnosima analitičke psihologije prema pesničkom umetničkom delu predstavlja za mene, uprkos svojoj težini, dobrodošlu priliku da izložim svoje stanovište o spornom pitanju odnosa između psihologije i umetnosti. Nema sumnje da oba područja, uprkos svojih razlika, stoje u dosta bliskim međusobnim odnosima, koji zahtevaju da budu neposredno razmotreni. Ovi odnosi počivaju na činjenici da umetnost u svojoj suštini predstavlja psihološku delatnost, a ukoliko ona to jeste, onda ona može i treba da bude podvrgnuta psihološkom razmatranju; jer, gledano iz tog ugla, ona je, kao svaka ljudska delatnost koja proizilazi iz psihičkih motiva, objekt psihologije. Sa ovom konstatacijom, međutim, ujedno je dato i sasvim jasno ograničenje primene psihološkog stanovišta: samo *onaj deo umetnosti, koji postoji u procesu umetničkog oblikovanja, može biti predmet psihologije, ali ne i onaj deo koji čini pravu suštinu umetnosti. Ovaj drugi deo, kao pitanje šta je umetnost po sebi, nikada ne može biti predmet psihološkog već samo estetsko-umetničkog posmatranja.*

Sličnu razliku moramo da pravimo i u području religije: i tamo se psihološko posmatranje može primeniti samo u pogledu emocionalnih i simboličnih

[#] Predavanje održano u Društvu za nemački jezik i literaturu **u Cirihu, maja 1922. Objavljeno u: *Vfissen und Leben, XV* (Znanje i život), septembra 1922. Potom u: C G . Jung. SeelenprobJeme der *Gegemvart* (Duševni problemi današnjice).**

fenomena jedne religije, ali se time nikako ne dodiruje, niti može biti dodirnuta suština religije. Ako bi ovo potonje bilo moguće, onda bi ne samo religija već i umetnost mogla biti tretirana kao pododeljak psihologije. Time svakako ne treba da bude osporeno da do takvih promašaja ne dolazi. Ali onaj ko ih čini, taj očigledno zaboravlja da bi se psihologiji lako moglo to isto desiti; ako bi se ona tretirala kao puka delatnost mozga pored ostalih delatnosti žlezda u jednom pododeljku fiziologije, onda bi se time uništila njena specifična vrednost i osobena suštastvenost. I to se. kao što je poznato, već dešavalo.

Umetnost po svojoj suštini nije nauka, a nauka po svojoj suštini *nije* umetnost; stoga oba duhovna područja imaju rezervat koji samo njima pripada i koji samo njima samim može biti objašnjen. Ako dakle govorimo o odnosu psihologije prema umetnosti, onda raspravljamo samo o onom delu umetnosti. koji, a da se pri tome ne prelazi određena granica, može biti podvrgnut psihološkom posmatranju. Ono što psihologija može da utvrdi o umetnosti, ograničavaće se na proces umetničke delatnosti i nikada se neće odnositi na unutrašnju suštinu same. umetnosti. To isto tako malo može biti slučaj, kao što ni intelekt ne bi mogao da .prikaže ili čak dokuči suštinu osećanja. Staviše, ove dve stvari ne bi uopšte egzistirale kao razdvojene suštastvenosti da se njihova principijelna različitost već odavno nije nametnula saznanju. Činjenica da kod deteta još nije došlo do »svađe fakulteta« već da umetničke, naučne i religiozne mogućnosti još mirno dremaju jedna pored druge, ili druga činjenica da kod primitivnog čoveka sklonosti za umetnost, nauku i religiju još nerazdvojeno opstoje u haosu magičnog mentaliteta, ili najzad ona treća činjenica da se kod životinje ne može još ništa zapaziti od »duha« već samo »prirodni instinkt« — sve te činjenice ne dokazuju ništa o postojanju principijelnog jedinstva suštine umetnosti i nauke, koje bi opravdalo međusobnu sumpsumciju, odnosno njihovu redukciju. Jer, ako se u duhovnom razvoju i vratimo toliko unatrag da sve principijelne razlike

između pojedinih oblasti postaju nevidljive, onda još uvek nismo dospeli do saznanja dubljeg principa njihovog jedinstva već samo do jednog u okviru razvoj - nog procesa viđenog ranijeg stanja neizdiferenciranosti, u kome nije egzistiralo ni jedno ni drugo. Ovo elementarno stanje, međutim, nije nikakav princip na osnovu kojeg bi mogli da donosimo zaključke u pogledu suštine kasnijih ili više razvijenih stanja, iako ona direktno, kako je to uvek slučaj, proizilaze" iz ovih. Naučni stav će, prirodno, uvek biti sklon da zbog kauzalnog izvođenja previdi suštinu diferencijacije i da teži da bvu potčini jednom doduše opštem ali i elementarni]em pojmu.

Ova razmatranja mi se upravo danas čine veoma opravdanim, jer smo u novije vreme više puta doživeli da su osobito umetnička dela tumačena na način koji odgovara upravo ovom svođenju na elementarnija stanja. Uslovi umetničkog stvaranja, materija i njena individualna obrada, na primer, mogu se svesti na lični odnos pesnika prema svojim roditeljima, pri čemu se, međutim, ništa nije dobilo za razumevanje njegove umetnosti. Ovo svođenje, naime, može se sprovesti u svim mogućim drugim slučajevima, kao i kod, i to ne na poslednjem mestu, patoloških smetnji. I neuroze i psihoze daju se svesti na odnos deteta prema roditeljima, kao i loše i dobre navike, uverenja, osobenosti, strasti, posebni interesi itd. Međutim, ne može se prihvatiti da sve te različite stvari imaju jedno te isto objašnjenje, jer bi se došlo do zaključka da su one jedna te ista stvar. Ako se, dakle, jedno umetničko delo objašnjava na isti način kao što se objašnjava jedna neuroza, onda je ili to umetničko delo jedna neuroza ili je neuroza jedno umetničko delo. Takav facon de parler mogao bi se prihvatiti kao paradoksalna igra reci, ali zdrav ljudski razum se buni da umetničko delo i neurozu vidi u istoj ravni. U najboljem slučaju će jedan lekar--analitičar kroz svoje naočare profesionalne predrasude neurozu vide ti kao umetničko delo, ali laiku koji o tome razmišlja nikada neće pasti na pamet da neki bolesni fenomen zameni sa umetnošću, iako i

sam ne može da porekne činjenicu da nastanak jednog umetničkog dela stoji pod sličnim psihičkim preduslovima kao i neuroza. Ali to je, naravno, tako zbog toga što su određeni psihički preduslovi svuda prisutni, a ti su — zbog relativne jednakosti ljudskih životnih uslova — uvek isti, bilo da se radi o nervoznom naučniku, pesniku ili normalnom čoveku. Svi su oni imali svoje roditelje, svi imaju takozvani kompleks oca ili kompleks majke, svi poseduju seksualnost i time izvesne tipične, opšte ljudske poteškoće. To što ovaj pesnik više stoji pod uticajein odnosa prema svom ocu, onaj drugi pak pod uticajem duboke vezanosti za svoju majku, dok onaj treći u svom delu pokazuje neporecive tragove seksualnog potiskivanja, sve to može se reći i za sve neurotičare, a povrh toga i za sve normalne ljude. Otuda ovim nije dobijeno ništa specifično za prosuđivanje umetničkog dela. Ovim činjenicama se u najboljem slučaju proširuje i produbljuje poznavanje istorijskih preduslova.

Pravac medicinske psihologije koji je inaugurisao Frojd stvarno je dao neke nove podsticaje da se određene osobenosti individualnog umetničkog dela dovedu u vezu sa ličnim, intimnim doživljajima pesnika. Time se ne želi reći da naučno razmatranje umetničkog dela još nije bilo otkrilo izvesne niti, koje intimni, lični doživljaj pesnika — namerno ili nenamerno — utkiva u njegovo delo. Ali radovi Frojda omogućavaju da se pod određenim okolnostima još dublje i iscrpnije otkriju oni uticaji na umetničko delo koji dosežu u najranije detinjstvo. Primenjen s merom i ukusom, ovaj pristup često ostvaruje jednu sveopštu sliku o tome kako je umetničko stvaralaštvo utkano u lični život umetnika, s jedne strane, i kako ono izrasta iz tog spleta, s druge strane. U tom smislu se takozvana psihoanaliza umetničkog dela u načelu ne razlikuje od dalekosežne i spretno iznijansirane literarno-psihološke analize. Razlika je u najboljem slučaju gradualna, ali ponekad i iznenađuje svojim indiskretnim zaključcima i dokazima, koji izmiču nešto delikatnijem zahvatu već iz samog

osećanja takta. Ovo pomanjkanje zazora pred ljudskim, suviše ljudskim, upravo je profesionalna osobenost medicinske psihologije, koja, kako je to već Mefistofeles tačno zapazio, rado »sa zadovoljstvom tapka za svim stvarima«, »za kojima neko godinama luta«, ali na žalost ne uvek u svoju sopstvenu korist. Mogućnost smelih zaključaka lako može da zavede na upotrebu nasilnih postupaka. Malo chronique scandaleuse često je so neke biografije, ali malo više od toga je prljavo njuškanje, katastrofa dobrog ukusa pod plastom nauke. Neprimetno se pri tome odvraća interesovanje od umetničkog dela i ono se gubi u poput lavirinta spletenom šipražju psihičkih preduslova, i pesnik postaje kliničkim slučajem, eventualno i ko zna koji primer za onu psvchopatia sexualis. Time se, međutim, i psihoanaliza odvojila od svog objekta i prenela diskusiju na područje koje je opšteljudsko i koje za umetnika ni u najmanjoj meri nije specifično a za njegovu umetnost sasvim nebitno.

Ovaj vid analize vodi pred umetničko delo, u sferu opšte ljudske psihologije, iz koje pored umetničkog dela može da nastane i sve drugo. Objašnjenje umetničkog dela, dato iz ove perspektive, je jedna plitkost, kao otprilike rečenica: »Svaki umetnik je Narcis.« Svako ko sprovodi svoju sopstvenu liniju prema sopstvenim mogućnostima je jedan Narcis, ako je uopšte dozvoljeno da se jedan ovako specijalno uobličeni pojam patologije neuroza upotrebi u tako širokom značenju; stoga nam ovakva rečenica ne kazuje ništa, već nas samo iznenađuje pbput neke dobre dosetke. Pošto se ovakav vid analize uopšte ne bavi umetničkim delom već teži, poput krtice, da se ukopa u pozadinu i podzemlje psihe, to on uvek nanovo dospeva do onog opšteg tla, koje nosi celo čovečanstvo, zbog čega i njena objašnjenja sadrže onu potresnu monotoniju, koja se tako često doživljava i u lekarskim ordinacijama.

Reduktivna metoda Frojda je upravo jedna medicinska metoda lečenja koja za svoj predmet ima neku bolesnu i neadekvatnu vezanost. Ova bolesna vezanost stoji namesto normalnog odnosa i stoga mora

biti razorena, da bi se oslobodio put za zdravo prilagođavanje. U ovom slučaju je svođenje na jednu opšteljudsku osnovu sasvim na mestu. Primenjena na umetničko delo, ova metoda vodi do upravo opisanih rezultata: ona od blistavog ruha umetničkog dela odvaja golu svakodnevicu elementarnog homo sapiensa, kojoj vrsti i pesnik pripada. Taj zlatni sja] najvišeg stvaralaštva, o kome želi da se govori, gasi se, jer je podvrgnut onoj istoj metodi nagrizanja kao i varljiva fantastika jedne histerije. Takva sekcija je sigurno interesantna i možda poseduje isto toliko naučne vrednosti kao i obdukcija Ničeova mozga, koja bi mogla samo da pokaže od koje je atipične forme paralize ovaj umro. Međutim, ima li to ikakve veze sa Zaratustrom? Ma kakve bile njegove pozadine i ishodišta, nije li on jedan celovit i jedan svet s one strane ljudske, odviše ljudske nedovoljnosti, s one strane migrene i atrofije moždanih ćelija?

Do sada sam govorio o reduktivnoj metodi Frojda a da pri tome nisam rekao kakve pojedinosti čine ovu metodu. Tu se radi o jednoj medicinsko-psihološkoj tehnici psihičkog pregleda bolesnika, koja se isključivo bavi putevima i sredstvima pomoću kojih bi se mogao zaobići ili prozreti svesni sloj, da bi se dospelo do psihičke pozadine, do takozvanog nesvesnog. Ova tehnika počiva na pretpostavci da neurotički bolesnik potiskuje izvesne psihičke sadržaje iz svoje svesti usled njihove inkompatibilnosti (nesloživosti) sa svešću. Ova nesloživost je zamlišljena kao moralna; shodno tome bi ovi potisnuti sadržaji morali da imaju odgovarajući negativan karakter, naime infantilno-seksualni, opseni karakter, ili čak i kriminalan karakter, koji uslovljava da oni za svest postaju neprihvatljivi. Pošto nijedan čovek nije savršen, to svaki čovek poseduje takvu pozadinu, priznao on to ili ne. Stoga se ona svuda i može otkriti, samo ako se primenjuje tehnika tumačenja koju je Frojd razradio.

U okviru ovog vremenski ograničenog predavanja nisam, naravno, u stanju da se pozabavim pojedinostima tehnike tumačenja. Stoga moram da se za-

do vol j im sa nekoliko napomena. Nesvesni sadržaji ne ostaju neaktivni već se ispoljavaju karakterističnim delovanjem na sadržaje svesti. Oni, na primer, stvaraju produkte mašte osobenih svojstava, koji se ponekad lako mogu svesti na određene skrivene seksualne predstave. Ili pak prouzrokuju određene karakteristične poremećaje svesnih tokova, koji se takođe daju reducirati na potisnute sadržaje. Veoma značajan izvor za upoznavanje nesvesnih sadržaja predstavljaju snovi, koji su neposredni produkti delovanja nesvesnog. Suština reduktivne metode Frojda sastoji se u tome da se prikupe sve indicije nesvesnih pozadina i da se analizom i tumačenjem tih indicija rekonstruišu elementarni nesvesni nagonski procesi. One sadržaje svesti koji dozvoljavaju da se nasluti nesvesna pozadina Frojd nepravilno naziva *simbolima,* a oni u njegovom učenju igraju samo ulogu *znakova* ili *simptoma,* pozadinskih procesa, a ni u kom slučaju ulogu stvarnog simbola koji se mora shvatiti kao izraz za jednu predstavu koja se još ne može drukčije ili ne može bolje izraziti. Kada, na primer, Platon celokupni saznajnoteorijski problem izražava metaforom pećine, ili kada Hristos pojam božjeg carstva izražava svojim metaforama, onda su to pravi i stvarni simboli, naime pokušaji da se izrazi jedna stvar za koju još ne postoji određeni pojmovni izraz. Kada bismo Platonovu metaforu tumačili po Frojdu, onda bismo naravno došli do uterusa, i mi bismo dokazali da je čak Platonov duh počivao još duboko u izvornom, pa čak i infantilno-seksualnom. Ali time bismo istovremeno temeljno prevideli ono što je Platon stvaralački uobličio iz primitivnih preduslova svojih filozofskih pogleda; štaviše, mi bismo nemarno prošli pokraj onoga što je kod njega najhitnije i samo bismo otkrili da je i on imao seksualno-infantilne fantazije kao i svi obični smrtnici. Takva konstatacija imala bi vrednosti samo za onoga koji Platona smatra natčovečanskim bićem i sada sa zadovoljstvom konstatuje da je i sam Platon čovek. Ali ko bi Platona mogao da smatra bogom? Očigledno samo onaj koji stoji pod vlašću infantilne fantazije, koji dakle poseduje

neurotički mentalitet. Takvom mentalitetu je redukcija na opšteljudske istine korisna iz medicinskih razloga. Ali sa smislom Platonove metafore to ne bi imalo ničeg zajedničkog.

Namerno sam se duže zadržao na odnosu medicinske psihoanalize prema umetničkom delu i to zato što je ova vrsta psihoanalize ujedno i Frojdova doktrina. Frojd se sa svojim krutim dogmatizmom sam pobrinuo da publika ove dve u osnovi veoma različite stvari smatra identičnim. Ova tehnika se u izvesnim medicinskim slučajevima može korisno primeniti a da se pri tome ne mora odmah podići na stepen jedne doktrine. Ovoj doktrini moraju se, međutim, staviti energični prigovori. Ona počiva na samovoljnim pretpostavkama: neuroze, na primer, ni u kom slučaju ne počivaju isključivo samo na seksualnom potiskivanju, kao ni psihoze. Snovi ni u kom slučaju ne sadrže samo nespojive, potisnute želje, obavijene nekom hipotetičkom cenzurom sna. Frojdova tehnika tumačenja, ukoliko stoji pod uticajem njegovih jednostranih i otuda krivih hipoteza, uočljivo je samovoljna.

Da bi bila pravedna prema umetničkom delu, analitička psihologija mora potpuno da se oslobodi medicinske predrasude, jer umetničko delo nije nikakva bolest i zahteva sasvim drugačiju orijentaciju nego što je to lekarska. Ako lekar, prirodno, mora da traga za uzrocima bolesti da bi je po mogućstvu uništio u korenu, onda psiholog isto tako prirodno mora prema umetničkom delu da zauzme suprotan stav. On neće postaviti za umetničko delo suvišno pitanje o opšteljudskim uslovima koji su mu nesumnjivo prethodili, već će se zapitati o smislu dela, a njegovi preduslovi će ga samo utoliko interesovati, ukoliko dolaze u obzir za razumevanje njegovog smisla. Lični kauzalitet ima sa umetničkim delom isto toliko zajedničkog koliko i zemlja sa biljkom koja iz nje izrasta. Naravno, mi ćemo razumeti neke osobenosti biljke, ako poznajemo svojstva njenog tla. Za botaničara je to čak i jedna važna komponenta njegovog saznanja. Ali niko neće hteti da ustvrdi da se time

saznalo sve ono što je bitno na biljci. Usredsređenje na lično, koje se podstiče pitanjem o ličnoj kauzalnosti, utoliko je neadekvatno u odnosu na umetničko delo što umetničko delo nije čovek već je nešto nadlično. Ono je jedna stvar koja nema ličnosti i za koju otuda lično ne može biti neko merilo. Pravo umetničko delo štaviše ima svoj osobeni smisao u tome što uspeva da se oslobodi tesnaca i ćorsokaka ličnoga i da daleko ispod sebe ostavi sve ono prolazno i kratkotrajno vezano za ono samo-lično.

Moram iz ličnog iskustva da priznam da lekaru nije lako" da se u odnosu na umetničko delo oslobodi svojih profesionalnih naočara i da iz svog pogleda isključi uobičajeni biološki kauzalitet. Ja sam, međutim, naučio da se jedna samo biološki orijentisana psihologija sa izvesnom merom opravdanosti može primeniti na ljude, ali ne i na umetničko delo, pa otuda ne i na čoveka kao stvaraoca. Jedna čisto kauzalistička psihologija neminovno mora svaku ljudsku jedinku da redukuje na jednu vrstu — homo sapiensa, jer za nju postoji samo ono što potiče i proizilazi. Ali umetničko delo nije samo nešto što je nastalo i izvedeno, već je stvaralačko uobličenje upravo onih uslova iz kojih ga kauzalistička psihologija hoće verodostojno da izvede. Biljka nije samo produkt tla već i jedan u sebi zasnovani, živi, stvaralački proces, čija suština nema ničeg zajedničkog sa svojstvima tla. Tako umetničko delo hoće da bude posmatrano kao stvaralačko oblikovanje koje slobodno prihvata sve te preduslove. Njegov smisao i njegova osobena priroda počivaju u njemu samom, a ne u njegovim spoljašnjim preduslovima; štaviše, moglo bi se reći da je ono biće koje čoveka i njegove lične dispozicije iskorišćava kao hranljivu podlogu i raspolaže njegovim snagama po sopstvenim zakonima, uobličavajući samo sebe u ono što po sebi želi da postane.

Ali ovim idem suviše unapred, anticipirajući posebnu vrstu umetničkog dela, koju tek treba da uvedem. Jer, ne stvara se svako umetničko delo iz tog aspekta. Postoje dela u stihu i u prozi, koja u potpunosti nastaju iz namere i nauma autora da postigne

ovaj ili onaj cilj. U tom slučaju autor svoju materiju podvrgava usmerenoj, namernoj obradi, dodajući i oduzimajući, naglašavajući ovaj a ublažavajući onaj efekat, nanoseći ovde ovu boju a tamo opet onu boju, uz brižljivo odmeravanje mogućih dejstava i stalno poštovanje zakona lepe forme i stila. Autor se pri tome rukovodi najstrožijim sudom i bira svoj izraz sasvim slobodno. Njegova materija je njemu samo građa, potčinjena njegovoj umetničkoj nameri: on želi samo *ovo* da predstavi i ništa drugo. U toj delatnosti pesnik je apsolutno identičan sa stvaralačkim procesom, bez obzira na to da li se svojevoljno stavio na čelo stvaralačkog pokreta ili ga je prigrlio kao sredstvo i to u tolikoj meri da on uopšte više nije svestan te činjenice. On je samo stvaralačko oblikovanje, potpuno identičan sa svim svojim namerama i svim svojim umećem. Nije potrebno da za to navedem primere iz istorije literature, odnosno sopstvena priznanja pesnika.

Nema sumnje da ne kazujem ništa novo kada govorim o drugoj vrsti umetničkih dela, koja iz autorova pera izlaze manje ili više kao jedna gotova stvar, jedna celina, koja potpuno opremljena, poput Palade Atine, proistekle iz Ževsove glave, ugleda svetlost dana. Takva dela se autoru prosto nameću, njegova ruka kao da je na neki način omađijana, njegovo pero ispisuje stvari koje njegov duh prima sa čuđenjem. To delo donosi svoju formu sa sobom; ono što bi on tome želeo da doda, to mu izmiče, a ono što ne bi želeo da prihvati, prosto mu se nameće. Dok njegova svest stoji zbunjeno i prazno pred fenomenom, on biva preplavljen obiljem misli i slika, koje njegova namera nikada nije stvorila i njegova volja nikada nije želela da proizvede. Cak i protiv svoje volje on mora da uvidi da u svemu tome progovara njegova *Sopstvenost* (Selbst), da se tu otkriva njegova najdublja priroda i glasno obznanjuje ono što nikada ne bi poverio svom jeziku. On može samo da sluša i da prividno sledi strani impuls, osećajući da je njegovo delo veće od njega i da stoga ono nad njim ima takvu vlast, kojoj on ne može ništa da učini. On nije iden-

tičan sa procesom stvaralačkog oblikovanja; on je svestan toga da stoji ispod svoga dela ili u najmanju ruku pored njega, tako reći kao neko drugo lice koje je dospelo u začarani krug jedne strane volje.

Kada govorimo o psihologiji umetničkog dela, onda pre svega moramo da imamo na umu dve različite mogućnosti nastanka jednog dela, jer mnogo toga što je za psihološko rasuđivanje od najvećeg značaja zavisi upravo od ovog razlikovanja. Ovu suprotnost je već Siler osetio; on je, kao što je poznato, pokušao da je obuhvati pojmovima *sentimentalno* i *naivno.* Izbor ovih njegovih pojmova uslovljen je činjenicom da je pred očima uglavnom imao pesničku delatnost. Sa psihološkog stanovišta pak mi onu prvu vrstu označavamo kao *introvertno* a ovu drugu kao *ekstravertno.* Inttovertni stav se odlikuje potvrdom subjekta i njegovih svesnih namera i ciljeva u odnosu na zahteve objekta, dok se ekstravertni stav odlikuje podređivanjem subjekta zahtevima objekta. Silerove drame daju, po mom mišljenju, dobru sliku introvertnog stava prema materiji, kao i najveći broj njegovih pesama. Materija je savladana pesnikovom namerom. Suprotan stav nam dobro ilustruje II deo Fausta. Ovde se materija odlikuje žilavom otpornošću. Još podesniji primer pak mogao bi da predstavlja Ničeov *Zaratustra,* gde je autor sam rekao da je »jedno postalo dva«.

Možda se već iz mog načina izlaganja osetilo do kakvog je pomeranja psihološkog stanovišta došlo, kada sam se odlučio da o pesniku više ne govorim kao o ličnosti već kao o stvaralačkom procesu. Akcenat interesa pomerio se na ovo drugo, dok ono prvo dolazi u obzir u neku ruku još samo kao objekt koji reaguje. Tamo gde svest autora više nije identična sa stvaralačkim procesom — to je sasvim jasno; u prvom razmatranom slučaju izgleda kao da se radi o suprotnom: autor prividno sam stvara, sasvim slobodno i bez ikakve prisile. On je možda uveren u svoju slobodu i ne bi priznao da njegovo stvaranje nije istovremeno i njegova volja, isključivo proističući iz nje i iz njegovog umeća.

Ovde se suočavamo sa pitanjem na koje, polazeći od onoga što nam sami pesnici kažu o prirodi svoga stvaranja, zaista ne možemo odgovoriti, jer to je problem naučne prirode, na koji nam samo psihologija može dati odgovor. Moguće je, naime, kao što sam već nagovestio, da i onaj pesnik koji prividno svesno i slobodnom voljom stvara iz samog sebe i ostvaruje ono što želi, da dakle, taj pesnik, i pored svoje svesnosti, toliko bude obuzet stvaralačkim impulsom da uopšte više ne može da se seti da je želeo nešto drugo, kao što i onaj drugi tip ne može neposredno da oseti svoju sopstvenu volju u na izgled stranoj inspiraciji, iako u njoj njemu razgovetno govori njegova *Sopstvenost*. Time bi njegovo uverenje o bezuslovnoj slobodi sopstvenog stvaranja bila samo iluzija njegove svesti: on veruje da pliva, dok ga u stvari nosi neka nevidljiva struja.

Ova sumnja nikako nije samo tako izrečena, već proizilazi iz iskustava analitičke psihologije, čija su istraživanja nesvesnog otkrila obilje mogućnosti kako svest može da bude pod uticajem nesvesnog i, povrh toga, kako svest može da bude vođena od strane nesvesnog. Sumnja je stoga opravdana. Ali gde su nam dokazi za moguću pretpostavku da i svestan pesnik može biti zarobljen svojim delom? Dokazi mogu biti posredne ili neposredne prirode. Neposredni dokazi bili bi slučajevi u kojima pesnik u onome što misli da kazuje manje ili više očigledno kazuje više nego što on sam to primećuje. Ovi slučajevi nisu baš tako retki. Posredni dokazi bili bi slučajevi kod kojih iza prividne slobode stvaranja stoji jedno više »mora«, koje bi odmah zapovednički obelodanilo svoj zahtev. ako bi došlo do samovoljnog prekida stvaralačke delatnosti, ili slučajevi kod kojih se neposredno javljaju teške psihičke komplikacije, ako bi nevoljno došlo do prekida produkcije.

Praktična analiza umetnika uvek nanovo pokazuje koliko je jak nagon umetničkog stvaranja koji izvire iz nesvesnog, a takođe koliko je on ćudljiv i samovoljan. Zar tolike biografije velikih umetnika nisu već odavno pokazale da je njihov stvaralački

nagon bio toliko jak da je sebi potčinjavao sve ljudsko u njima i stavljao u službu dela, čak i na uštrb zdravlja i obične ljudske sreće! NerođerkTdelo u duši umetnika je jedna prirodna snaga koja se probija ili tiranskom silom ili onim suptilnim lukavstvom prirodne svrsishodnosti, bez obzira na lično dobro čoveka koji je nosilac stvaralačkog. To stvaralačko živi i raste u čoveku kao drvo u zemlji, iz koje uzima svoju hranu. Stoga mislim da bi bilo dobro da stvaralački proces posmatramo kao neko živo biće koje je usađeno u dušu čoveka. Analitička psihologija ovo naziva *autonomnim kompleksom,* koji kao odvojeni deo duše vodi samostalan psihički život van hijerarhije svesti, te se, u skladu sa svojom energetskom vrednošću, svojom snagom pojavljuje ili kao smetnja voljno usmerenim procesima svesti ili kao nadređena instancija koja čak može Ja da uzme u svoju službu. Shodno tome bi pesnik koji se identifikuje sa stvaralačkim procesom bio pesnik koji će uvek reći *da,* kada zapreti ono nesvesno »mora«. A onaj drugi pesnik, kome se stvaralačko približava kao neka strana sila, biće pesnik koji iz nekih razloga ne može da kaže *da,* pa ga onda to »mora« iznenađuje.

Očekivalo bi se da se ta raznovrsnost njegovog nastanka može osetiti iz samog dela. U jednom slučaju radi se o namernoj i svešću propraćenoj i usmerenoj produkciji, koja se planski izgrađuje u nameravanu formu i naumljeno dejstvo. U drugom slučaju pak radi se o jednom zbivanju proisteklom iz nesvesne prirode, koje se ostvaruje bez učešća ljudske svesti, pa ponekad i protiv njene volje, i samovoljno uzima sebi formu i dejstvo. Morali bi, dakle, u prvom slučaju da očekujemo da delo nigde ne prekoračuje granice svesnog razumevanja, da se u određenoj meri iscrpljuje u okviru te namere i da ni u kom slučaju ne kazuje više nego što je autor hteo da kaže. U drugom slučaju bi morali da očekujemo nešto nadlično. što prevazilazi domet ličnog razumevanja i to za onoliko za koliko je svest autora udaljena od razvoja njegovog dela. Očekivala bi se neobičnost slike i oblika, misli koje se samo slutnjom mogu dokučiti, jezik

bremenit značenjima, čiji bi izrazi imali vrednost pravih simbola, pošto oni na najbolji mogući način izražavaju ono još nepoznato i predstavljaju mostove podignute prema nevidljivim obalama.

Ovi kriterijumi su uglavnom dobri. Tamo gde se radi o izričito namernom delu, o nekoj svesno odabranoj gradi trebalo bi da važe prethodno pomenuta svojstva, isto tako i u drugom slučaju. To najbolje ilustruju nama već poznati primer Silerovih drama, s jedne strane, i II deo *Fausta* i još više *Zaratustra,* s druge strane. Ali ja se ne bih bez daljnjega usudio da delo nekog nepoznatog pesnika neposredno uvrstim u ovu ili onu klasu a da pre toga nisam temeljne ispitao lični odnos pesnika prema njegovom delu. Cak nije ni dovoljno znati da li neki pesnik spada u introvertni ili ekstravertni tip, jer oba tipa poseduju mogućnost da jednom produkuju u ekstravertnom a drugi put u introvertnom stavu. To osobito zapažamo kod Silera u razlici između njegove filozofske i pesničke produkcije, kod Getea u razlici između njegovih formalno savršenih pesničkih dela i njegovih nastojanja da uobliči drugi deo *Fausta,* te kod Ničea u razlici između njegovih aforizama i odnosnog teksta u *Zaratustri.* Jedan te isti pesnik može prema različitim svojim delima da zauzme razne stavove, pa bi se stoga moralo poći od svakog konkretnog odnosa da bi se utvrdilo koju vrstu merila treba primeniti.

Ovo pitanje je, kao što se vidi, beskrajno komplikovano. Ali ono se još više komplikuje ako prethodno rezonovanje o pesniku koji je identičan sa stvaralačkim procesom uklopimo u krug naših razmatranja. Ako bi to bilo tako, naime, ako bi svesni i namerni stvaralački čin u svojoj prividnoj namernosti i svesnosti bio samo jedna subjektivna iluzija pesnika, onda bi i njegovo delo posedovalo one simbolične osobine koje dosežu u neodređeno i prevazilaze okvir savremene svesti. One bi bile samo skrivenije, jer i čitalac ne bi izlazio iz granica autorove svesti, utvrđenih duhom vremena. Jer, i on se kreće unutar granica svesti vremena i nema nikakve mogućnosti da se domogne jedne arhimedovske tačke izvan svog sveta,

pomoću koje bi bio u stanju da svoju savremenu svest izdigne iznad same sebe, drugim recima: da u jednom delu te vrste razazna simbol. Ali simbol bi značio: mogućnost i naslućivanje još šireg, višeg smisla s one strane naše u tom trenutku date sposobnosti poimanja.

Ovo pitanje je, kao što je rečeno, delikatno. Ja ga zapravo pominjem samo zbog toga da svojom tipizacijom ne bih suzio mogućnost značenja umetničkog dela, iako na izgled nije ništa drugo i ne želi da bude ništa drugo do ono što očevidno jeste i što očevidno kazuje. Ali mi smo često doživeli da neki pesnik iznenada bude ponovo otkriven. To se dešava onda kada je razvoj naše svesti dosegao viši stupanj, pa nam taj stari pesnik, gledan s tog stupnja, kazuje nešto novo. To novo je već ranije postojalo u njegovom delu, ali je predstavljalo skriveni simbol, koji sada možemo da pročitamo zahvaljujući obnovi duha vremena. Bile su potrebne druge, nove oči, jer su stare oči tu mogle da vide samo ono što su bile navikle da vide. Ovakva iskustva moraju nas svakako učiniti opreznim, jer ona daju za pravo mojem malo pre izloženom shvatanju. Simboličnom delu nije potrebna ova suptilnost; ono nam se obraća već svojim jezikom punim značenja: Ja nameravam da kažem više nego što stvarno kazujem; ja »značim« više nego što značim. Tu možemo prstom dđ ukažemo na simbol, iako nam ne uspeva da ga na zadovoljavajući način odgonetnemo. Simbol ostaje stalan predmet našeg razmišljanja i iživljavanja. Otuda verovatno i potiče pojava da simboličko delo više podstiče, tako reći više prodire u nas i stoga nam retko dopušta da dospemo do čisto estetskog užitka, dok nesimboličko delo očevidno daleko čistije govori estetskom osećanju, jer nam pruža harmoničan prizor dovršenosti.

Sta međutim, pitaćemo se, može analitička psihologija da doprinese razrešenju centralnog problema umetničkog stvaranja, tajne stvaralačkog? Sve o čemu smo do sad govorili nije začelo ništa više do psihička fenomenologija. Pošto u »srž prirode ne prodire nikakav stvoreni duh«, to ne možemo ni od naše

psihologije da očekujemo nemoguće, naime, konačno objašnjenje velike životne tajne koju neposredno osećamo u stvaralačkom. Kao i svaka nauka tako i psihologija može da da samo svoj skroman prilog boljem i dubljem poznavanju životnih fenomena, ali i ona je isto tako daleko od apsolutnog znanja kao i njene posestrime.

Toliko smo mnogo govorili o *smislu i značenju umetničkog dela* da ne može da se uguši načelna sumnja u to da li umetnost zaista nešto »znači«. Umetnost ne »znači« ništa, možda ona i nema nekog smisla, barem ne onakav smisao o kakvom ovde govorimo. Možda je ona isto što i priroda, koja jednostavno *jeste* i ne »znači« ništa. Da li je »značenje« neminovno nešto više nego samo *tumačenje,* »mistifikovano« potrebom intelekta koji je večno žedan smisla? Umetnost je — moglo bi se reći — lepota i u tome se ona ispunjava i dovoljna je sama sebi. Njoj nije potreban smisao. Pitanje o smislu nema nikakve veze sa umetnošću. Ako se postavljam u okvire umetnosti, onda se začelo moram potčiniti istini ove rečenice. Ako govorimo o odnosu psihologije prema umetničkom delu, onda već stojimo van umetnosti i onda ne možemo da postupimo drugačije već moramo da špekulišemo, moramo da tumačimo, kako bi stvari dobile značenje, jer inače ne možemo o tome uopšte da razmišljamo. Mi moramo ostvareni život i zbivanje sebi da rastočimo u slike, u smislenosti, u pojmove, svesno se pri tome udaljavajući od žive tajne. Sve dok smo u samom stvaralačkom, mi ne vidimo i ne saznajemo, mi čak ne smemo da saznamo, jer nema ničeg štetnijeg i opasnijeg po neposredno doživljavanje od saznanja. Ali radi saznanja mi moramo da se uputimo izvan stvaralačkog procesa i da ga posmatramo spolja, i tek tada on postaje slika koja izražava značenja. Tada ne samo da ne smemo već upravo moramo da govorimo o smislu. I onda ono što je pre toga bio čist fenomen, postaje nešto što u vezi sa drugim fenomenima nešto znači, nešto što igra određenu ulogu, služi određenim svrhama, vrši smisaona dejstva. I kada sve to možemo da vidimo,

onda imamo osećanje da smo nešto saznali i objasnili. Time je udovoljeno zahtevu nauke.

Kada smo u prethodnom izlaganju govorili b unitetničkom delu kao o jednom drvetu koje izrasta iz zemlje koja ga hrani, mogli smo isto tako dobro da upotrebimo prikladnije upoređenje sa detetom u majčinoj utrobi. No kako su sva upoređenja manjkava, to ćemo se umesto metaforama radije poslužiti preciznijom, naučnom terminologijom. Podsećam na to da sam delo koje se nalazi in statu nascendi označio kao autonoman kompleks. Tim pojmom označavaju se uopšte sve psihičke tvorevine, koje se isprva razvijaju sasvim nesvesno i u svest prodiru tek od momenta kada dosegnu stupanj praga svesti. Asocijacija sa kojom oni tada stupaju u vezu sa svešću nema značenje asimilacije već percepcije, čime hoće da se kaže da je autonomni kompleks doduše zapažen, ali još uvek ne može da bude potčinjen svesnoj kontroli, niti kočenju, niti voljnoj reprodukciji. Upravo u tome se pokazuje da je kompleks autonoman, naime da nastupa tada i u takvom vidu ili pak nestaje, kako to baš odgovara njegovoj unutrašnjoj tendenciji; on je nezavisan od volje svesti. Ovu osobenost stvaralački kompleks deli i sa drugim autonomnim kompleksima. I upravo ovde se javlja mogućnost analogije sa bolesnim duševnim procesima, jer se upravo ova odlikuju nastupanjem autonomnih kompleksa, među kojima su najčešće duševne smetnje. Božansko ludilo umetnika stoji u opasnom realnom odnosu prema bolesnom a da pri tome nije identično s njim. Analogija se sastoji u postojanju jednog autonomnog kompleksa. Činjenica o postojanju takvog kompleksa sama po sebi ne dokazuje još ništa bolesno, jer i'normalni ljudi su povremeno ili stalno pod vlašću autonomnih kompleksa. Ova pojava jednostavno spada u normalne osobenosti psihe i potrebna je već viša mera nesvesnosti pa da neko ne bi bio svestan egzistencije jednog autonomnog kompleksa. Tako, na primer, svaki donekle diferencirani tipični stav ima tendenciju da postane autonomni kompleks i u većini slučajeva to i postaje. I svaki nagon poseduje manje ili više

ključivanjem na osnovu dovršenog umetničkog dela možemo da rekonstruišemo primitivni model praiskonske slike.

Praiskonska slika ili arhetip je jedna figura, bilo da je demon, čovek ili proces, koja se tokom istorije ponavlja tamo gde se stvaralačka mašta slobodno ostvaruje. Ona je stoga pre svega mitološka figura. Ako pobliže ispitamo ove slike, utvrdićemo da su one u neku ruku formulisana rezultanta bezbroja tipičnih iskustava predaka. One su unekoliko psihički ostaci bezbroj doživljaja istog tipa. One opisuju milione individualnih saznanja u prošeku i daju tako sliku psihičkog života, razdeljenu i projiciranu u raznovrsne oblike mitološkog pandemonijuma. Ali i mitološke figure su po sebi već elaborati stvaralačke fantazije i još uvek čekaju da budu prevedeni na pojmovni jezik, o čemu postoje tek mukotrpni počeci. Pojmovi koje u velikoj meri tek treba stvoriti mogli bi da nam posreduju apstraktno, naučno saznanje nesvesnih procesa koji čine korene prvobitnih slika. U svakoj od tih slika nalazi se deo ljudske psihologije i ljudske sudbine, deo patnji i uživanja, koji se bezbroj puta ponavljao u životu naših predaka i u prošeku uvek na isti način. To je kao neko u ljudsku dušu duboko ukopano rečno korito, u kome život, koji se pre toga nesigurno prostirao preko velikih ali plitkih površina, odjednom silno protiče, i to u trenutku kada se postiže onaj poseban splet okolnosti koje su odvajkada doprinosile ostvarenju praslike.

Momenat kada nastupa mitološka situacija uvek je obeležen posebnim emocionalnim intenzitetom; to je nešto kao kada u nama budu dodirnute strune koje nikada nisu zvučale ili kao da se oslobađaju sile čije postojanje nismo ni naslućivali. Borba za prilagođavanje je mučna stvar, jer uvek moramo da se nosimo sa individualnim, tj. atipičnim uslovima. Nije, međutim, nikakvo čudo da onda, kada dospemo u tipičnu situaciju, odjednom osećamo ili neko posebno oslobođenje, kao da smo poneseni krilima, ili da imamo osećanje da nas je obuzela neka neshvatljiva sila. U takvim trenucima mi više nismo pojedinačna bića,

već vrsta, tada se u nama diže glas celog čovečanstva. Otuda pojedinac nije u stanju u punoj meri da iskoristi svoje snage, izuzev ako mu jedna od onih kolektivnih predstava, koje se nazivaju idealima, pritekne u pomoć i u njemu oslobodi sve one instinktivne snage do kojih obična svesna volja nikada nije uspela da dopre. Najdelotvorniji ideali su uvek manje ili više providne varijante jednog arhetipa, što se lako može poznati po tome da se ovakvi ideali rado alegoriziraju, kao na primer otadžbina kao majka, pri čemu takvoj alegoriji ne pripada ni najmanja snaga motiva, koja potiče od simbolične vrednosti ideje o otadžbini. Arhetip je naime tzv. participation mistique primitivoa sa tlom na kome on živi i koje sadrži duhove samo njegovih predaka. Tuđina je beda.

Svaki odnos sa arhetipom, bilo da je doživljen ili samo izrečen, je »ganutljiv«, tj. on deluje; jer on u nama izaziva jači glas nego što je naš sopstveni. Onaj ko govori u praslikama, taj govori sa hiljadu glasova, on zahvata duboko i ovladava, a ujedno uzdiže ono o čemu govori iz jednokratnosti i prolaznosti u sferu uvek postojećeg, on uzdiže ličnu sudbinu na nivo sudbine čovečanstva, a time ujedno u svima nama oslobađa one blagotvorne snage koje su čoveku uvek nanovo omogućile da se spase iz svih opasnosti i da preživi i najdužu noć.

To je tajna delovanja umetnosti. Stvaralački proces, koliko smo uopšte u stanju da ga pratimo, sastoji se u nesvesnom oživljavanju arhetipa i u njegovom razvijanju i u uobličavanju do završenog dela. Uobličenje prvobitne slike je u neku ruku prevođenje na jezik sadašnjice, čime se tako reći svakome omogućava da nađe pristup do najdubljih izvora života, koji bi mu inače ostali zatrpani. U tome se i sastoji socijalni smisao umetnosti: ona stalno radi na vaspitanju duha vremena, jer ona stvara one figure koje su duhu vremena najviše nedostajale. Zbog nezadovoljstva sa sadašnjicom čežnja umetnika se povlači, sve dok ne nađe onu prasliku u nesvesnom koja je podesna da na najdelotvorniji način kompenzira manjkavosti i jednostranost duha vremena. Ovu sli-

ku ona prihvata i izvlači je iz najdublje nesvesti, te primičući je svesti menja i sopstveni izgled, sve dok je čovek današnjice ne bude mogao prihvatiti sa svo*-jom sposobnošću poimanja. Osobenosti umetničkog dela dozvoljavaju nam da izvučemo zaključke o karakteru epohe u kojoj je nastalo. Šta znače realizam i naturalizam za svoju epohu? **Sta** romantika? **Sta** helenizam? To su pravci umetnosti koji su ostvarili ono što je tim duhovnim atmosferama najviše bilo potrebno. Umetnik kao vaspitač svoje epohe — o tome bi se danas moglo još dosta toga govoriti.

Kao i pojedine individue, tako i narodi i vremena imaju svoje osobene duhovne pravce i stavove. Već sama reč *stav* odaje neminovnu jednostranost, koja je data sa svakim određenim pravcem. Gde postoji pravac, tu postoji i isključivost. A isključivost, znači da toliko i toliko psihičkog, koje bi moglo da egzistira, ne može da egzistira zato što to ne odgovara opštem stavu. Normalan čovek može bez neke štete da podnese opšti pravac; čovek stranputica i zaobilaznih puteva, koji ne može kao normalan čovek da ide širokim drumovima, upravo će biti taj koji će najpre otkriti ono što leži pored velikog druma i što čeka da bude uključeno u život. Relativna neprilagodljivost umetnika je njegova istinska prednost; ona mu omogućava da ostane po strani velikog druma, da ide za svojom velikom čežnjom i da nađe ono što drugima nedostaje a da to ovi i ne znaju. Kao što se kod pojedinca jednostranost njegovog svesnog stava koriguje nesvesnim reakcijama putem samoregulacije, tako i umetnost predstavlja jedan proces duhovne samoregulacije u životu naroda i vremena.

Svestan sam činjenice da sam u okviru jednog predavanja mogao samo da izložim poglede samo u obliku jedne skice. Ali možda smem da se ponadam da ste sve ono što nisam mogao da kažem, naime o konkretnoj primeni na umetničko delo, pratili u mislima i da ste tako mojim apstraktnim formulacijama dali meso i krv.

II

PSIHOLOGIJA I POEZIJA

PSIHOLOGIJA I POEZIJA

PREDGOVOR

Psihologija, koja je ranije vodila prilično skroman život u akademski opremljenoj stražnjoj sobici, razvila se tokom poslednjih decenija, ostvarujući Ničeovo proročanstvo, u predmet javnog interesovanja, razbivši tako okvir koji su joj bili postavili univerziteti. Psihologija je u obliku psihotehnike ušla u industrijsku strukturu, kao psihoterapija ona danas obuhvata široke oblasti medicine, a u oblasti filozofije ona produžava nasleđe Sopenhauera (Schopenhauer) i Hartmana (Hartmann); ona je zapravo ponovo otkrila Bahofena (Bachofen) i Karusa (Carus) i preko nje su mitologija i psihologija primitivnih postali predmetom sasvim novog interesovanja; ona će revolucionisati uporednu nauku o religijama i ne mali broj teologa želi da joj omogući pristup čak i dušebrižništvu. Hoće li Niče sa svojim »scientia ancilla psvchologiae« na kraju imati pravo?

Danas se ovaj prodor i zamah psihologije uglavnom sastoji u preplitanju haotičnih strujanja, koja pokušavaju da svoju nedozrelost prekriju što glasni-

I[1]] Prvi put objavljeno u: Emil Ermatinger, Philosophie *der Literaturivissenschaft* (Filozofija nauke o književnosti). Berlin, 1930; zatim prerađeno i sa dopunama i izmenama u: C. G. Jung: *Cfestaltungen des Unbewussten* (Oblikovanja nesvesnog). Rukopis predgovora nađen je u zaostavštini i objavljuje se ovde prvi put. Tekst ukazuje na to da se radi o predavanju, ali o tome ništa bliže nije poznato.

jom obznanom svog stanovišta i dogmatizacijom. Jednostrani su i svi pokušaji da se sva ta različita područja nauke i života psihološki razjasne. Jednostranost i principijelna tvrdokornost su dečje bolesti svake mlade nauke, koja svoj pionirski posao mora da obavlja sa nešto malo idejnog alata. I pored sve tolerantnosti i saznanja o potrebi raznovrsnih učenja, nije mi dojadilo da ukazujem na to da jednostranost i dogmatizam posebno u području psihologije nose najveće opasnosti sa sobom. Psiholog bi stalno morao da ima na umu da je njegova hipoteza pre svega izraz njegovih ličnih, subjektivnih pretpostavki i da otuda nikada ne srne da nastupa sa zahtevom da ona ima opštu vrednost. Ono što pojedinac u širokom polju duhovnih mogućnosti može da da kao svoj doprinos razjašnjenju stvari pre svega je samo jedno *stanovište,* a ako bi se išlo za tim da se to stanovište makar i uzgred proglasi opštom istinom, onda bi to zapravo bilo najgore nasilje nad objektom. Duševna pojava je u stvari tako raznobojna, raznolika i mnogoznačna, da njenu punoću ne možemo da uhvatimo u *jednom* ogledalu. Mi takođe nikada nismo u stanju da našim prikazivanjem obujmimo *celinu,* već moramo da se zadovoljimo time da svaki put osvetljavamo samo pojedine delove celokupne pojave.

S obzirom na to da se osobeno svojstvo duše ne sastoji samo u tome da je ona majka i ishodište sveg ljudskog stvaralaštva već i da se iskazuje u svim duhovnim formama i delatnostima, mi nismo u stanju da na jednom mestu nađemo i pojmimo bit duše po sebi, već samo u njenim raznovrsnim pojavnim oblicima. Otuda je psiholog prisiljen da se pozabavi sa raznovrsnim oblastima i da u tom cilju napusti svoje bezbedno omeđeno specijalističko utvrđenje, i to ne iz nadmenosti i oholosti već iz ljubavi ka saznanju i iz razloga traganja za istinom. Naime, njemu ne polazi za rukom da dušu sabije u prostore lekarske ordinacije ili laboratorije, već mora da traga za njom po svim njemu možda i stranim područjima.

To i objašnjava okolnost da vam ja ovde, danas, bez obzira iia činjenicu da sam po struci lekar, kao

psiholog govorim o pesničkoj fantaziji, iako ova spada u osobeno područje nauke o književnosti i estetike. Ali, s druge strane, ona je i jedna psihička pojava, pa kao takva mora biti razmotrena i od strane psihologa. Time se ja ne mešam u posao ni literarnog istoričara ni estetičara, jer ništa mi nije dalje od pomisli da ova druga stanovišta zamenim psihološkim stanovištem. Jer, ja bih time upravo počinio onaj greh jednostranosti koji sam upravo kritikovao. Takođe se ne bih usudio da vam izložim jednu potpunu teoriju pesničkog stvaralaštva, jer uopšte ne bih bio u stanju da to učinim. Moje izlaganje prema tome ne želi da pruži ništa drugo do jedno stanovište, po kome bi moglo uglavnom da se ravna i upravlja jedno psihološko posmatranje poezije.

UVOD

Nema sumnje da se psihologija — kao nauka o duševnim zbivanjima — može dovesti u vezu sa naukom o književnosti. Duša je majka i izvor svih nauka, kao i svakog umetničkog dela. Nauka o duši bi shodno tome trebala da bude u stanju da pokaže i objasni psihološku strukturu umetničkog dela, s jedne strane, i psihološke pretpostavke čoveka koji umetnički stvara, s druge strane. Oba ova zadatka su u osnovi sasvim različite prirode.

U prvom slučaju se radi o »namerno« oblikovanom produktu komplikovanih duševnih delatnosti, a u drugom o samom duševnom aparatu. U prvom slučaju je objekt psihološke analize i tumačenja konkretno umetničko delo, a u drugom čovek-stvaralac u obliku jedinstvene ličnosti. Iako oba objekta stoje u najintimnijem odnosu i neraskidivom međusobnom delovanju, ipak jedno ne može da objasni ovo drugo. Sigurno je da se iz njihovog međusobnog odnosa mogu izvući određeni zaključci, ali ti zaključci nikada nisu neumitni. I u najboljem slučaju oni jesu i ostaju samo verovatnoće ili srećni apercus. Geteov poseban odnos prema svojoj majci uslovljava da ne-

što povećamo našu pažnju kada začujemo Faustov uzvik: »Majke! Majke! — to zvuči tako divno!« Ali to nam ipak ne omogućuje da shvatimo kako je iz njegove vezanosti za majku nastao upravo jedan *Faust,* iako naslućujemo da je kod Getea odnos prema majci igrao značajnu ulogu i da je taj odnos ostavio recite tragove upravo u *Faustu.* S druge strane opet mi ne možemo da na osnovu *Nibelunškog prstena* dokučimo ili nedvosmisleno zaključimo da je Vagner imao sklonosti ka ženskom transvestiti, iako i ovde vode tajni i skriveni putevi od onog herojskog kod Nibelunga ka onom bolesnom ženskom kod Vagnera kao čoveka. Lična psihologija stvaraoca pomaže da se ponešto objasni u njegovom delu, ali ne može da objasni i samo delo. Ukoliko bi ona trebalo da objasni delo, i to sa uspehom, onda bi se to njegovo navodno stvaralaštvo otkrilo kao puki simptom, što delu ne bi išlo ni u prilog niti bi doprinelo njegovoj slavi.

Današnje stanje psihološke nauke, koja je, uzgred rečeno, najmlađa među svim naukama, ni u kom slučaju ne dopušta da se u tom području postave striktni kauzalni odnosi, što bi ona kao nauka zapravo morala da čini. Pouzdane kauzalnosti psihologija utvrđuje samo u području semipsiholoških instinkata i refleksa. Tamo gde počinje pravi život duše, naime u kompleksnom, tu ona mora da se zadovolji davanjem opširnih opisa zbivanja i stvaranjem šarenih slika, često čudesnih i skoro neverovatno veštih tvorevina, pri čemu mora da se odrekne sklonosti da samo jedan jedini događaj proglasi »nužnim«. Ako to ne bi bilo tako, i ako bi psihologija bila u stanju da predoči pouzdane kauzalnosti u umetničkom delu i umetničkom stvaranju, onda bi celokupna nauka o umetnosti bila lišena svog sopstvenog tla i ona bi potpala pod psihologiju kao jedna puka specijalnost. Iako psihologija nikada ne srne da se odrekne svog zahteva da ispituje i utvrđuje kauzalnost kompleksnih zbivanja, pošto bi se time odrekla same sebe, ona ipak nikada neće doživeti ispunjenje tog svog zahteva, jer će ono iracionalno stvaralačko, koje najja-

snije dolazi do izraza u umetnosti, na kraju krajeva ipak prkositi nastojanjima racionalizacije. Svi psihički tokovi u svesti mogu biti kauzalno objašnjeni, ali će se stvaralačko, koje ima svoje korene u nesagledivosti nesvesnog, večno odupirati svakom ljudskom saznanju. Ono će uvek moći da bude opisano u svojoj pojavi i ono će moći da se nasluti, ali nikada neće moći da se opipa. Nauka o umetnosti i psihologija biće upućene jedna na drugu, a princip jedne neće ukidati princip druge. Princip psihologije je da dati psihički materijal predoči kao nešto što se da izvesti iz kauzalnih premisa; princip nauke o umetnosti je da psihičko posmatra kao nešto apsolutno postojeće, bilo da se radi o umetničkom delu ili o umetniku. Oba principa važe uprkos njihove relativnosti.

1. *Delo*

Psihološko razmatranje literarnog umetničkog dela razlikuje se svojim specifičnim stavom od načina posmatranja nauke o književnosti. Vrednosti i činjenice koje su od odlučnog značaja za ovu poslednju mogu za onu prvu da budu tako reći potpuno beznačajni, štaviše, dela veoma sumnjive literarne vrednosti često se psihologu čine veoma zanimljiva. Takozvani psihološki roman, na primer, ne pruža mu ni izdaleka ono što od njega očekuje literaran način posmatranja. Taj roman, posmatran kao jedna u sebi zatvorena celina, objašnjava se samim sobom, on je tako reći svoja sopstvena psihologija, koju bi psiholog u najboljem slučaju imao samo da dopuni ili kritikuje, čime svakako još nije odgovoreno na ono osobito važno pitanje kako je upravo taj autor dospeo do tog dela. Ovim problemom ćemo se pozabaviti tek u drugom delu ovog članka.

Obrnuto, nepsihološki roman pruža psihološkom osvetljavanju uglavnom bolje mogućnosti, pošto nepsihološka namera autora ne pretpostavlja određenu psihologiju njegovih figura i time ne samo što daje prostora analizi i tumačenju već im svojim nepristrasnim opisom još izlazi u susret. Dobri primeri za

ovo su romani Benoa (Benoit) i engleske fiction story« u stilu Rajdera Hagarda (Rider Haggart), koji preko Konana Dojla (Conan Doyle) vode do najomiljenijeg literarnog masovnog proizvoda — detektivskog romana. Najveći američki roman, Melvilov Mobi *Dik* (Melville, *Moby Dick),* takode spada ovamo.

Uzbudljivo opisivanje činjenica, koje samo prividno odbacuje psihološke namere. upravo je za psihologa od najvećeg interesa, jer se cela priča gradi na jednoj neizrečenoj psihičkoj pozadini, koja se kritičkom pogledu utoliko čini čistijom i nepomućenijom, ukoliko je autor bio manje svestan svoje pretpostavke. U psihološkom romanu pak autor sam pokušava da duševnu pragradu svoga umetničkog dela izdigne iz samog zbivanja u sferu psihološkog razmatranja i osvetljavanja, usled čega se duševna pozadina često zamračuje do neprozirnosti. Upravo \z romana ovakve vrste laik izvlači >psihologiju«, dok romanima prve vrste samo psihologija može da da dublji smisao^.

To što ovde objašnjavamo na romanu, to je jedan psihološki princip koji znatno prelazi granice ove specijalne forme literarnog umetničkog dela. To se zapaža i u poeziji, a u *Faustu* upravo to razdvaja i razlikuje prvi od drugog dela. Ljubavna tragedija se objašnjava sama sobom, drugi deo pak zahteva da bude tumačen. Prvom delu psiholog ne bi imao ništa da doda a što pesnik nije već bolje rekao, drugi deo pak sa svojom ogromnom fenomenologijom je toliko iscrpeo pesnikovu snagu oblikovanja ili je čak ostavio iza sebe, da više ništa ne može da se objašnjava samim sobom, već se neprestano od stiha do stiha pokazuje potreba da se čitaocu pruži određeno tumačenje. *Faust* začelo najbolje karakteriše oba ekstrema literarnog umetničkog dela u psihološkom pogledu.

Radi jasnoće označio bih jedan način kao psihološki, a drugi kao *vizionarski* način stvaranja. Psihološki način ima za sadržaj stvaranja materiju koja se kreće u delokrugu ljudske svesti, kao, na primer, neko životno iskustvo, neko uzbuđenje, neki doživ-

ljaj strasti, ljudsku sudbinu uopšte, koja je opštoj svesti poznata ili se barem može osetiti. Ova materija je prihvaćena u duši pesnika, ona je iz svakodnevnog uzdignuta na visine njegova doživljaja i tako oblikovana, da njen izraz sa ubedljivom snagom donosi u jasnu svest čitaoca ono što je samo po sebi obično, što se nejasno ili mučno oseća, što se izbegava ili previđa, uzdižući ga na taj način do veće jasnoće i šire ljudskosti. Pramaterija ovog oblikovanja potiče iz sfere ljudskog, iz njegovih ponovljenih patnji i radosti; ona je sadržaj ljudske svesti, objašnjen i preobražen u njegovom pesničkom oblikovanju. Pesnik je psihologa ovde oslobodio svakog truda. Ili bi možda ovaj trebalo da utvrdi zašto se Faust zaljubio u Gretu? Ili zašto Greta postaje čedomorka? To je ljudska sudbina, ponovljena milion puta već do stravične monotonije sudske dvorane i krivičnog zakonika. Ništa ovde nije ostalo nejasno, jer se sve ubedljivo objašnjava samim sobom.

Na toj liniji kreću se bezbrojni literarni proizvodi, ljubavni, porodični, kriminalni, socijalni romani i roman miljea, poučna pesma, većina lirskih pesama. tragedija i komedija. Ma kakva da je njihova umetnička forma, sadržaji psihološkog umetničkog stvaralaštva potiču uvek iz područja ljudskog iskustva, iz duševnog predela najjačih doživljaja. Zato ovaj vid umetničkog stvaranja nazivam *psihološkim«, jer se svuda kreće u okviru granica psihološki razumljivog i dohvatljivog. Od doživljaja do uobličenja sve ono što je bitnije odvija se u području psihologije koja je lako providna. **Čak** i psihička materija doživljaja nema ničeg stranog u sebi, naprotiv, ona je ono praznano: strast i njene sudbine, sudbine i njihovo bolno doživljavanje, večna priroda, njene lepote i njeni užasi.

Jaz koji se otvara između prvog i drugog dela *Fausta* upravo odvaja *psihološki* način umetničkog stvaranja od *vizionarskog.* Ovde se sve obrće: materija ili doživljaj koji postaje sadržajem oblikovanja nije nešto što je. poznato, već je nešto strano, nešto iz dubine prirode, nešto što potiče iz ponora pred-

ljudskih vremena ili iz svetova svetlosti i tame nadljudske prirode — jedan doživljaj kome ljudska priroda u svojoj slabosti i neznanju preti da podlegne. Vrednost i snaga nalaze se u čudovišnosti tog doživljaja koji strano i hladno ili značajno uzvišeno izranja iz bezvremenih dubina, s jedne strane blistave, demonske-groteskne prirode, razarajući ljudske vrednosti i lepe forme, jedno jezivo klupko večnog haosa ili jedan »crimen laese majestatis humanae«, kako bi rekao Niče, i s druge strane jedno otkrovenje, čije visine i dubine ljudska misao jedva može da dokuči, ili jedna lepota koja se ne može obuhvatiti recima. Zbunjujući prizor tog silnog zbivanja, koje na sve strane premašuje delokrug ljudskog osećanja i shvatanja, zahteva od umetničkog stvaranja nešto drugo nego opis neposrednog doživljaja. Ovaj doživljaj ne uklanja kosmičku zavesu, ono nikada ne probija granice ljudski mogućeg, zbog čega on uprkos najjače potresenosti pojedinca ipak spremno ulazi u forme ljudskog umetničkog oblikovanja. Ali onaj drugi čepa tu zavesu, na kojoj su naslikane slike kosmosa od gore do dole, i otvara pogled u nepojmljive dubine onog što još nije nastalo. U druge svetove? Ili u pomračenja duha? Ili u prediskonske izvore ljudske duše? Ili u budućnost nerođenih naraštaja? Mi na ta pitanja ne možemo da odgovorimo ni potvrdno ni odrečno.

Oblikovanje, preoblikovanje
Večnog smisla večna zabava.

Sa pravizijom se susrećemo u PooTnandru, u »Hermasovom Pastiru«, u Dantea, u drugom delu *Fausta,* u Ničeovom dionizijskom doživljaju*, u delima Vagnera *(Nibelunški prsten, Tristan, Parsifal),* u Spitelerovom *Olimpijskom proleću,* u crtežima i pesničkim delima Viljema Blejka, u *Hipnerotomahiji* kaluđera Frančeska Kolone*, u filozofsko-poetskim

*** Up. s ovim moja razmatranja u: *Aufs&tze zur Zeitgeschichte* (Članci o savremenoj istoriji), 1946, 6.**

³ U novije vreme temeljno obradila prema principima kompleksne psihologije Linda Fierz-David u delu: *Der Liebestraum des Poliphilo* (Ljubavni san Polifila).

mucanjima Jakoba Bemea (Jakob Bohme)[4]? i u delom skurilnim, delom veličanstvenim slikama E. T. A. Hofmanovog *Zlatnog ćupa*[5]. U ograničenoj i konciznoj formi ovaj doživljaj sačinjava bitni sadržaj kod Rajdera Hagarda, ukoliko se njegovi spisi okupljaju oko *She,* kod Benoa (Benoit) (uglavnom *L'Atlantide),* Kubina *(Druga strana),* Mejrinka (Meyrink), (uglavnom u *Zelenom licu* koje se ne srne potceniti), Geca (Gotz) *(Carstvo bez prostora),* Barlaha (Barlach) *(Mrtav dan)* i drugih.

Kod materijala psihološkog umetničkog stvaranja nikada ne moramo da postavljamo pitanje u čemu se on sastoji ili šta ima da znači. Ovde pak, kod vizionarskog doživljaja ovo pitanje se nameće neposredno. Zahtevaju se komentari i objašnjenja; čovek je začuđen, iznenađen, zbunjen, nepoverljiv ili, još gore, čak se i gadi". Ništa se ne javlja sa područja svakodnevnog ljudskog života, ali snovi, noćne more i neugodne slutnje duševnih tmina počinju da oživljavaju. Publika u velikoj većini odbacuje ovu materiju, ukoliko se ne obraća najgrubljim senzacijama, a i sam literarni stručnjak je često vidljivo zbunjen. Dante i Vagner učinili su mu doduše zadatak nešto lakšim, pošto se kod prvoga pradoživljaj uvija u ruho istorijskog događaja a kod drugog u mitsko zbivanje i stoga kao »materijal« može da bude pogrešno shvaćen. Kod obojice, međutim, dinamika i duboki smisao ne leže ni u istorijskom ni u mitskom materijalu već u pomoću njega izraženoj praviziji. Cak i kod Rajdera Hagarda, koji uglavnom važi kao pisac »fiction stories«, što mu se može oprostiti, »Yarn« je samo možda opasno moćno sredstvo da bi se iskazao neki značajan i neobičan sadržaj.

[4] **Nekoliko tekstova iz Bemea nalazi se u mojoj raspravi *Zur Empirie des Individuationsprozesses* (O empiriji procesa individuacije) /dalje u: *Psychologie und Alchemie* (Psihologija i alhemija).**

[5] **Pogledaj opširna istraživanja od Anijele Jafe (Aniela Jaffe): *Slike i simboli iz Hofmanove bajke Zlatni ćup.***

• Ovde se samo treba podsetiti na tvorevine kao Ulis Džemsa Džojsa, koji uprkos ili možda baš zbog svoje nihilističke dezintegracije poseduje značajnu dubinu.

Čudno je da u najstrožoj suprotnosti prema materijalu psihološkog stvaranja nad poreklom vizionarskog materijala leži duboka tama. za koju bi se često moglo pomisliti da nije nenamerna. Čovek je naime prirodno sklon — i to naročito danas pod uticajem Frojdove psihologije — da veruje da iza sve te delom izobličene, delom naslućujuće tame moraju da stoje lični doživljaji, kojima bi mogli da se objasne te čudesne vizije haosa, i iz kojih bi moglo da postane jasno zbog čega se katkada čini kao da pesnik namerno želi da sakrije izvore svojih doživljaja. Od ove tendencije objašnjenja do pretpostavke da se radi samo o bolesnom, neurotičnom produktu postoji samo jedan korak, koji se utoliko ne čini sasvim neopravdanim što vizionarni materijal poseduje osobenosti koje mogu da se opaze i kod fantazija duševno obolelih. 1 obrnuto, psihotički produkt često poseduje težinu značenja koja se inače nalazi samo u genija. Otuda ćemo se prirodno naći u iskušenju da ceo fenomen posmatramo iz ugla patologije i da čudesne figure pradoživljaja objasnimo kao figure zamene i nastojanja za skrivanjem. Čovek bi bio sklon da pretpostavi da je onome što ja označavam kao <>praviziju prethodio neki lični i intimni doživljaj, neki doživljaj koji se odlikuje »inkompatibilnošćus to znači nespojivošću sa izvesnim moralnim kategorijama. Pretpostavlja se da je događaj koji je u pitanju, na primer, jedan ljubavni doživljaj, takvog moralnog ili estetskog svojstva da se ono čini nespojivim ili sa celinom ličnosti ili barem sa fikcijom svesti, zbog čega pesnikovo Ja teži da ovaj doživljaj potisne kao celinu ili barem u njegovim znatnijim delovima, i učini ga nevidljivim (»nesvesnim«). U tom cilju će se angažovati ceo arsenal jedne patološke fantazije, i pošto ovaj napor predstavlja nezadovoljavajući poduhvat zamene, to se on mora ponavljati u skoro beskonačnim nizovima oblikovanja. Na taj način bi moralo da se ostvari obilje strašnih, demonskih, grotesknih i perverznih figura, s jedne strane kao zamena za »neakceptirani« doživljaj, s druge strane radi prikrivanja tog doživljaja.

Ovaj pokušaj zasnivanja psihologije pesničkog stvaraoca pobudio je znatne pažnje i predstavlja *u?* to do sada jedini teorijski pokušaj da se »naučno« objasni poreklo vizionarnog materijala a time i psihologija ovih jedinstvenih umetničkih dela, Ja izuzimam svoje sopstveno stanovište, pod pretpostavkom da je manje opšte poznato i shvaćeno nego što je to upravo skicirano shvatanje.

Svođenje vizionarnog doživljaja na neko lično iskustvo čini ovo nečim nestvarnim, svodi ga na neku puku »zamenu«. Time vizionarni sadržaj gubi svoj prakarakter«. »pravizija« postaje »simptom« i haos se izobličava u duševnu smetnju. Objašnjenje se mirno vraća u granice dobro sređenog kosmosa, o kome praktični um nikada nije imao predstavu savršenosti. Njegove neizbežne nesavršenosti su abnormalnosti i bolesti, koji. shodno pretpostavci, i spadaju u ljudsku prirodu. Uzbudljiv pogled u ponore s one strane ljudskog otkriva se kao iluzija, a pesnik kao prevareni koji obmanjuje. Njegov pradoživljaj je bio »ljudski, odviše ljudski«, i to u tolikoj meri da nije mogao da se suoči s njim nego je samom sebi još morao da ga zataji.

Sasvim je ispravno da se ove neumitne konsekvencije *redukcije na ličnu anamnezu* jasno imaju u vidu, inače se neće videti kuda smera ovaj vid objašnjenja: on naime vodi od psihologije umetničkog dela ka ličnoj psihologiji pesnika. Ova poslednja se ne može poreći. Ali i ona prva takođe postoji i ne može jednostavno da bude likvidirana s onim »tour de passe-passe«, time što se preobražava u lični '»kompleks«. Cemu pesniku služi umetničko delo, da li je ono za njega opsena, skrivanje, neka patnja ili deio, to ne treba da nas zanima u ovom odeljku. Naš zadatak se štaviše sastoji u tome da umetničko delo psihološki objasnimo, a za to je potrebno da sasvim ozbiljno shvatimo njegovu osnovu, tj. pradoživljaj. kao u slučaju psihološkog umetničkog stvaranja, gde niko ne može da sumnja u stvarnost i ozbiljnost materijala na kome delo počiva. Sigurno je ovde daleko teže naći potrebnu meru, jer se čini kao da je vizio-

narni pradoživljaj nešto što se u opštem iskustvu ne može naći. On tako fatalno podseća na obskurnu metafiziku da se dobronamerni razum oseća prisiljenim da interveniše. I on neminovno dolazi do zaključka da se takve stvari uopšte ne mogu uzeti tako ozbiljno, jer bi se svet ponovo vratio u stanje najmračnijeg sujeverja. Onaj ko baš nije sklon »okultnom«, taj će pod vizionarnim doživljajem sebi predstaviti »bogatu fantaziju«, »pesničku ćud« ili »pesničku slobodu«. Izvesni pesnici još doprinose tome, obezbeđujući se blagotvornim odstojanjem od svog dela na taj način što, kao na primer Spiteler (Spitteler), objašnjavaju da se umesto »Olimpijskog proleća« isto tako moglo pevati »Maj je došao«. Pesnici su, naime, takođe ljudi, i ono što jedan pesnik kaže o svom delu često ni izbliza ne spada u ono najbolje što bi se o tom delu dalo reći. Ovde se začelo ne radi ni o čemu drugome nego da ozbiljnost pradoživljaja moramo da branimo čak i od ličnog otpora samog pesnika.

Hermasov *Pastir,* kao i *Božanska komedija* i *Faust* prožeti su odjecima i prizvucima početnog ljubavnog doživljaja i dostižu svoj vrhunac i dovršenje kroz vizionarni doživljaj. Nemamo razloga da verujemo da je normalan doživljaj prvog dela *Fausta* u drugom delu mogao da bude negiran ili prikriven, niti postoji ijedan razlog za pretpostavku da je Gete u vreme pisanja prvog dela bio normalan, a u vreme pisanja drugog dela pak neurotičan. U velikom razvojnom nizu, koji se proteže na skoro dve hiljade godina od Hermasa preko Dantea do Getea — lični ljubavni doživljaj ne samo što je skladno uklopljen u veći doživljaj vizije, već joj je i podređen. Ovo svedočanstvo je značajno, jer ono dokazuje da (bez obzira na ličnu psihologiju pesnika) vizija u okviru umetničkog dela predstavlja dublji i jači doživljaj nego ljudska strast. Sto se tiče umetničkog dela (koje se nikada ne srne zameniti sa ličnošću pesnika), nema sumnje da je vizija pravi pradoživljaj, bez obzira na to šta racionalisti o tome misle. Ona nije nešto izvedeno, nešto sekundarno, niti je nešto simptomatično, već je jedan *stvarni* simbol, *naime izraz za nepozna-*

tu *suštastvenost.* Kao što ljubavni doživljaj predstavlja saživljavanje jedne stvarne činjenice, tako i vizija predstavlja doživljavanje prave činjenice. Da li je njen sadržaj fizičke, duševne ili metafizičke prirode, to nije u našoj nadležnosti da znamo. To je psihička *realnost* koja poseduje bar istu unutrašnju vrednost kao i fizička. Doživljaj ljudske strasti stoji u okviru granica svesti, predmet vizije pak stoji s one strane svesti. U osećanju doživljavamo nešto poznato, dok nas slutnja vodi ka nečem nepoznatom i skrivenom, ka stvarima koje su po prirodi tajanstvene. Ako su katkada i svesne, onda namerno bivaju skrivane i zatajivane, pa otuda odvajkada imaju u sebi nečeg tajanstvenog, nelagodnog i varljivog. One su skrivene od ljudi i čovek se skriva pred njima sa deisidaimoniama, braneći se štitom nauke i razuma. Kosmos je njegova neophodna vera koja treba da ga zaštiti od strave haosa — prosvećenje iz straha pred sujeverjem! Da li je moguće da postoji nešto što živo deluje s one strane ljudske svakodnevice? Da postoje nužnosti i opasne neizbežnosti? Stvari sa više namere od elektrona? Da li smo u zabludi kada mislimo da smo u posedu i vlasti naše duše, dok je ono što nauka naziva »psihom« i shvata kao jedan znak pitanja zatvoren u čauri lobanje, u stvari jedna otvorena kapija kroz koju ponekad ulazi nešto nepoznato i nešto što neugodno deluje iz neljudskog sveta i na noćnim krilima odnosi čoveka od čovečnosti, odvodeći ga u nadličnu prisilnost i određenost? Čak izgleda da je ljubavni doživljaj ponekad delovao kao oslobađanje i da je nesvesno »aranžiran« u neku određenu svrhu, kao i da bi ljudsko-lično trebalo posmatrati samo kao uvod za jedino bitnu »božansku komediju«.

Umetničko delo ove vrste nije jedino koje potiče iz noćne sfere; u njoj svoju hranu nalaze vidovnjaci i proroci, kako to sv. Augustin odlično reče: »Et adhuc ascendebamus interius cogitando, et mirando opera tua; et venimus in mentes nostras, et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indificientis, ubi pascis Israel in aeternum veritatis pa-

bulo, et ubi vita sapientia est.. .«[7] U istu sferu spadaju i veliki prestupnici i rušitelji, koji zamračuju lice vremena, i dementni koji se suviše približavaju ognju ... »Quis poterit habitare de vobis cum igne devorante? Quis habitabit ex vobis cum ardoribu* sempiternis?«[8] S pravom se naime kaže: >Quem Deus vult perdere prius dementat.«* A ova sfera, ma koliko da je mračna i nesvesna, nije nešto po sebi nepoznato već nešto što je odvajkada i nadaleko poznato. Primitivcu je ona razumljivo sastavni deo njegove slike sveta, samo smo je mi iz straha od sujeverja i iz metafizičkog straha isključili da bismo izgradili prividno siguran i podesan svet svesti, u kome prirodni zakoni važe kao ljudski zakoni u jednoj sređenoj državi. Ali pesnik ponekada vidi obličje noćnog sveta, duhove, demone i bogove, tajanstvenu povezanost ljudske sudbine sa nadljudskom namerom i neshvatljive stvari koje se zbivaju u pleromi. On ponekad sagledava nešto od onog psihičkog sveta, koji je ujedno i strava i nada primitivca. Bilo bi interesantno da se ispita nisu li naš u novije vreme izmišljeni strah od sujeverja i takođe novovremenska materijalistička prosvećenost ništa drugo do samo derivat i dalje razvijanje primitivne magije i straha od duhova. U svakom slučaju u ovo poglavlje spadaju fascinacija takozvane dubinske psihologije i isto tako žeskot otpor protiv nje.

Još i kod najranijih začetaka ljudskog društva nailazimo na tragove duševnih napora da se za ono što se samo tamno naslućuje pronađu forme pomoću kojih će se to zauzdati ili ublažiti. Gak i u onim veoma ranim crtežima na stenama rodezijskog kamenog

* *Confessiones,* **lib. IX, cap. X, prevod: 'Još smo se dalje popeli u unutrašnjem mišljenju, govoru i čuđenju nad tvojim delima, i mi smo u našim umnim funkcijama dospeli i prešli preko njih kako bismo dospeli do područja neiscrpnog izobilja, gde ti, Izraelu, večno naslađuješ hranom istine, i gde je život istina...«**

*** Is, XXXIII, 14: Ko će od vas biti u slanju da prebiva pored proždirućeg ognja? Ko će od vas prebivali kra; večnog ognja?«**

*** »Onoga koga Bog hoće da unesreći, toga prvo udari ludilom«.**

doba nalazi se pored sasvim vernih slika životinja jedan apstraktan znak, naime jedan osmokraki u krugu ucrtani krst, koji je u tom obliku tako reći prošao kroz sve kulture, i koji još i danas nalazimo ne samo u hrišćanskim crkvama već, na primer, i u tibetanskim manastirima. Taj takozvani sunčev točak, potičući iz jednog doba i jedne civilizacije, u kojoj još ni izbliza nije bilo točkova, samo delimično proističe iz spoljašnjeg iskustva, a s druge strane je simbol, saznanje iznutra, koje je verovatno isto tako verno dato kao i čuveni rinoceros sa krpelj-pticama. Nema primitivne kulture koja ne bi posedovala upravo čudesno razvijen sistem učenja o tajnama i mudrostima, naime učenja o tamnim stvarima koje se nalaze s one strane ljudske svakodnevice i njenih sećanja, s jedne strane, i učenja o mudrosti koja treba da regulišu ljudsko delovanje, s druge strane.'" Savezi muškaraca i totemski klanovi održavaju io znanje i njime poučavaju mladiće pri posvećenju. Antika je to isto činila u svojim misterijama i njena bogata mitologija je relikt najranijih stupnjeva takvih iskustava.

Otuda je sasvim logično kada se pesnik ponovo vraća na mitološke figure da bi našao odgovarajući izraz za svoj doživljaj. Ništa ne bi bilo pogrešnije nego pretpostaviti da u takvim slučajevima stvara iz građe prenesene predanjem; on mnogo više stvara iz pradoživljaj a, čijoj su tamnoj prirodi potrebne mitološke figure i stoga požudno sebi privlači ono što je srodno kako bi se u tome izrazio. Taj pradoživljaj ne poseduje ni reči ni slike, jer je on jedna vizija »u tamnom ogledalu«. On je samo silna slutnja koja žeii da postane izraz. On je kao vrtlog vihora koji zahvata sve što mu je na putu, i tim što sve to diže, zadobiva oblik. Ali pošto izraz nikada ne doseže obilje lika i nikada ne iscrpljuje njegovu bezgraničnost, to je pesniku često potreban ogroman materijal da bi samo približno iskazao ono što je naslutio, a pri tome

>• Bruno Gutman (Bruno Gutmann) izdao je *Stammesu-hre der Dschaga* (Plemenska učenja Džaga) u *:i* knjige sa ukupno 1975 strana.

ne može da se oslobodi odbojnog i protivrečnog izraza ako želi da prikaže neobičnu paradoksiju vizije. Dante raspinje svoj doživljaj između slika pakla, čistilišta i raja. Geteu je potreban Bloksberg i podzemni svet Grčke, Vagneru čitava nordijska mitologija i bogatstvo sage o Parsifalu, Niče se vraća sakralnom stilu, ditirambu i legendarnom vidovnjaku starih vremena, Blejk (Blake) koristi fantazmagorije Indije, slike biblijskog i apokaliptičkog sveta, a Spiteler (Spitteler) pozajmljuje stara imena za nove figure, koje u skoro zastrašujućem broju izviru iz roga obilja njegove poezije. I ništa ne nedostaje od cele te skale, od nepojmljivo-uzvišenog sve dole do perverzno-grotesknog.

Doprinos psihologije razmatranju suštine ovih šarolikih pojava može uglavnom da bude u terminologiji i uporednom materijalu. Ono što se javlja u viziji, to je slika *kolektivno nesvesnog,* naime slika osobene, prirođene strukture one psihe koja predstavlja *matriks* i preduslov svesti. Po filogenetičkorr. osnovnom zakonu psihička struktura mora, isto kao anatomska, u sebi da nosi osobine pređene lestvice predaka. To je sa nesvesnim zaista i slučaj: u eklipsama svesti, kao na primer u snu, pri duhovnoj pometnji itd., na površini se javljaju duševni proizvodi ili sadržine koje u sebi nose sve osobine primitivnog duševnog stanja, i to ne samo po obliku već i po smisaonom sadržaju, tako da bi se često moglo pomisliti da su fragmenti starih učenja o tajnama. Pri tome se u velikom broju javljaju mitološki motivi; oni se kriju u modernom jeziku, tj. to više nije orao Zevsa ili ptica kormoran već avion; borba zmajeva je sada sudar vozova, junak koji ubija zmaja je sada junak-tenor gradskog teatra; htonska majka je sada debela piljarica, a Pluton koji odvodi Prozerpinu je opasan šofer itd. Ono što je važno i što je od posebnog značaja za nauku o književnosti, to je da te manifestacije kolektivno nesvesnog imaju u odnosu na stanje svesti *kompenzacioni karakter,* tj. da pomoću njih jednostrano, neprilagođeno ili čak opasno stanje svesti treba da bude dovedeno u stanje ravnoteže

Ova funkcija vidi se i kod simptomatologije neuroza i u sumanutim idejama duševnih bolesnika, gde su kompenzacione pojave često očevidne, kao na primer kod ljudi koji se bojažljivo zatvaraju prema svetu i odjednom otkrivaju da svako zna za njihove najintimnije tajne i da svako o njima govori. Naravno, nisu sve kompenzacije tako očigledne, neurotičke kompenzacije su daleko suptilnije, a one u snovima, i pre svega one koje se javljaju u sopstvenim snovima, nisu neprozirne samo za laika već često puta i za znalca, ma koliko da su vanredno jednostavne kada su jednom shvaćene. Ali ono najjednostavnije, kao što je dobro poznato, često je i najteže. Moram svog čitaoca da u tom pogledu uputim na odgovarajuću literaturu.

Ako ovde izuzmemo mogućnost da, na primer, jedan *Faust* može da predstavlja ličnu kompenzaciju za Geteovo stanje svesti, onda se postavlja pitanje u kakvom odnosu stoji jedno takvo delo prema *svesti vremena* i da li bi ovaj odnos takođe trebalo posmatrati kao kompenzaciju. Velika poezija koja crpe iz duše čovečanstva bila bi, po mome mišljenju, potpuno pogrešno protumačena ako bi se ona svodila na lično. Naime, tamo gde se kolektivno nesvesno nameće doživljaju i združuje sa svešću vremena, tu se onda odigrava stvaralački čin koji se tiče cele epohe, jer tada je delo u najdubljem smislu poruka savremenicima. Otuda *Faust* potresa dušu svakog Nemca (kao što je to jednom već primetio Jakob Burkhard)[11], otuda je i Danteova slava besmrtna, a Hermasov *Pastir* je skoro postao kanonska knjiga. Svako vreme ima svoju jednostranost, svoju predrasudu i svoje duševne patnje. Jedna epoha je isto što i duša pojedinca, ona ima svoje posebno, specifično ograničeno stanje svesti, pa joj je stoga potrebna jedna kompenzacija, koja se onda upravo ostvaruje kolektivno nesvesnim na taj način što pesnik ili vidovnjak onom neizrecivom svoga vremena daje izraz, i slikom ili delom predočava ono što je neshvaćena potreba svih

[11] Pisma Albertu Breneru (Basler Jahrbuch 1901, S 91. i d.).

očekivala, bilo da je to dobro ili zlo. u cilju blagodeti jedne epohe ili pak njenog razaranja.

Opasno je govoriti o sopstvenoj epohi, jer je suviše ogroman opseg onoga što je danas stavljeno na kocku.[1'-'] Stoga će možda biti dovoljno samo nekoliko napomena. Delo Frančeska Kolone (Francesco Colonna) je apoteoza ljubavi u formi jednog (literarnog) sna, ne povest strasti već predstava odnosa prema *animi,* tj. prema subjektivnom imagu ženskog, otelovljenog u fiktivnom liku Polije. Taj odnos se odigrava u pagansko-antičkoj formi, što je utoliko zanimljivije što je autor, sudeći po onome što znamo, bio kaluder. Njegovo delo nasuprot srednjovekovno-hrišćanskoj svesti predstavlja jedan ujedno stariji i mlađi svet iz Hada, koji je grob i ujedno majka koja rađa.[13] Na višem stepenu Gete unosi motiv Greta—Helena—Mater Gloriosa—Večno žensko kao neku crvenu nit u šaroliko tkivo *Fausta.* Niče oglašava smrt boga, a kod Špitelera cvetanje i venjenje bogova postaje mit o godišnjim dobima. Svaki od ovih pesnika govori glasom hiljada i desetine hiljada, unapred obznanjujući promene u svesti vremena. Hipnerotomahija Polifila, veli Linda Firc, »simbol je živog procesa stvaranja, koji se na neproziran i nerazumljiv način ostvario na ljudima njegova vremena i od renesanse napravio početak novoga doba«.[14] Već u Kolonino doba se s jedne strane putem šizme pripremalo slabljenje crkve i, s druge strane, doba velikih putovanja i naučnih otkrića. Jedan svet bio je na moru, a s druge strane se začinjao jedan novi *eon.* anticipiran u onom paradoksalnom, izinitra protivrečnom liku Polije, modernoj duši kaludera Frančeska. Posle tri stoleća religiozne šizme i naučnih otkrića sveta, Gete opisuje faustovskog čoveka koji j«. narastao do veličine bogova i pokušava, osećajući nečovečnost tog lika, da ga sjedini sa Večno ženskim, materinskom Sofijom. Ova se pojavljuje kao najviša forma Anime, koja je odbacila pagansku svirepost

[1-] Ovo sam pisao 1929. godine.
[:1] V, i> tome izlaganje Linde Firc. op. cil.. S. 239. i ti.
[11] Op. cit.. S. 38.

nimfe Polije. Ovaj pokušaj kompenzacije nije imao trajno dejstvo, jer se Niče ponovo vratio natčoveku, a ovaj je morao samog sebe da sunovrati u sopstvenu propast. Uporedite Spitelerovog *Prometeja*[n] sa ovom savremenom dramom i onda ćete shvatiti moje ukazivanje na proročanski značaj velikog umetničkog dela.[1*]

2. *Pesnik*

Tajna stvaralačkog je, kao i problem slobode volje, jedan transcendentni problem, na koji psihologija nije u stanju da da odgovor već može samo da ga opiše. Na isti način je i čovek-stvaralac jedna tajna, koja će, i pored svih i raznovrsnih pokušaja, teško moći biti rešena. Moderna psihologija se doduše, s vremena na vreme, bavila problemom umetnika i njegove umetnosti. Frojd je verovao da je našao ključ za otvaranje umetničkog dela na osnovu lične doživljajne sfere umetnika." Tu su se, naime, ukazale postojeće mogućnosti; jer, zar ne bi bilo moguće da se i umetničko delo izvede iz »kompleksa« kao, na primer, i jedna neuroza? Veliko otkriće Frojda se i sastojalo u tome da neuroze poseduju jednu sasvim određenu etiologiju, to znači da potiču od emocionalnih uzroka i ranih doživljaja iz detinjstva stvarne ili fantastične prirode. Nekoliko njegovih učenika, naročito Rank (Rank) i Štekel (Steckel), polazili su od sličnih postavki i dolazili do sličnih rezultata. Ne može se poreći da se pesnikova lična psihologija -u datom slučaju može pratiti sve do samih korena i najdaljih izdanaka njegova dela. Ovo shvatanje da lični doživljaj pesnika višestruko utiče na izbor i oblikovanje njegove materije samo po sebi ne predstavlja nikakvu novinu. Zasluga je Frojdove škole sigurno u tome što je pokazala dokle ovaj uticaj doseže i

[15] Ovde imam u vidu prvu, proznu varijantu.

" Up. *Psihološke tipove,* S. 13.

« Up. Freud, *Der Wahn* und die *Traume in* W. *Jensens* Gradiva (Sumanutost i snovi u Gradivi V. Jensena) i *Leonardo da* Vinci (O Leonardu da Vinčiju).

u kakvim osobenim analognim odnosima se on ostvaruje.

Neuroza je za Frojda jedno zadovoljenje putem zamene. Dakle, nešto neostvareno, jedna zabluda, izgovor, izvinjenje, nešto što ne želi da se vidi, ukratko nešto u suštini negativno, za koje bi bilo bolje da ga nema. Jedva da bi se za neurozu našla neka dobra reć, jer ona izgleda nije ništa drugo do jedna besmislena i stoga neugodna smetnja. Umetničko delo koje s© na izgled može analizirati poput neke neuroze i svesti na lična potiskivanja pesnika dospeva time u opasno susedstvo neuroze, gde se, međutim, utoliko nalazi u dobrom društvu što Frojdova metoda na isti način posmatra religiju i filozofiju. Ako se ostane pri samom načinu posmatranja i ako se otvoreno prizna da se pri tome ne radi ni o čemu drugome do o izdvajanju ličnih uslovljenosti, koje naravno nigde ne nedostaju, onda se tome u stvari ne može ništa prigovoriti. Ali, ako bi se postavio zahtev da se tom analizom objašnjava i sama suština umetničkog dela, onda bi ovaj zahtev kategorički morao biti odbijen. Biće umetničkog dela ne sastoji se, naime, u tome da je ono obuzeto ličnim osobenostima — ukoliko je to više slučaj, utoliko se manje radi o umetnosti — nego u tome što se ono uzdiže daleko iznad ličnog i govori iz duha i srca za duh i srce čovečanstva. Lično u umetničkom delu je jedno ograničenje, čak i jedan nedostatak umetnosti. »Umetnost« koja je samo lična ili pretežno lična zaslužuje da bude tretirana kao neuroza. Kada Frojdova škola zastupa mišljenje da svaki umetnik poseduje jednu infantilno-autoerotski ograničenu ličnost, onda ovaj sud može da važi za ovog kao ličnost, ali on ne važi za stvaraoca u njoj. Jer, ovaj nije ni autoerotičan ni heteroerotican niti uopšte erotičan, već je u najvećoj meri realan, bezličan, pa čak i nečovečan ili natčovečan, jer kao umetnik on je uvek svoje delo a ne čovek.

Svaki čovek-stvaralac je dualitet ili sinteza paradoksalnih osobina. S *jedne strane, on je čovečno-ličan, a s druge strane je bezličan, stvaralački proces.* Kao čovek on može da bude zdrav ili bolestan; nje-

gova lična psihologija stoga može i treba da bude lično objašnjena. Kao umetnik, pak, on može da bude shvaćen samo na osnovu svog„stvaralačkog dela. Bila bi- to gruba omaška, ako bismo hteli da, na primer, manire jednog engleskog džentlmena ili pruskog oficira ili kardinala svedemo na ličnu etiologiju. Džentlmen, oficir i visoko sevšteno lice su objektivne, bezlične officia, sa jednom njima svojstvenom objektivnom psihologijom. Iako je umetnik suprotnost oficijelnom, ipak postoji potajna analogija, utoliko što je specifična umetnička psihologija kolektivna a ne lična stvar. Jer, umetnost je njemu urođena kao kakav nagon koji ga obuzima i pretvara u instrument. Ono u njemu u krajnjoj liniji postojeće htenje nije on. lični čovek, već umetničko delo. Kao ličnost, on može da ima svoje ćudi, volju i ciljeve, ali kao umetnik on je u višem smislu »čovek«, on je *kolektivni čovek,* nosilac i uobličitelj nesvesno delotvorne duše čovečanstva. To je njegov officium, čiji teret često puta tako preteže da se njegova ljudska sreća i sve što običnom čoveku život čini vrednim življenja sudbinski pretvara u žrtvu. C. G. Karus veli: »Naročito se *ovim* obznanjuje ono što smo nazvali *genijem,* jer takav u većoj meri obdaren duh se na čudesan način odlikuje upravo time da pri svoj slobodi i jasnoći svoje egzistencije svuda biva omeđivan i određivan od strane nesvesnog, misterioznog boga u njemu, da se u njemu javljaju pogledi — a da on ne zna odakle, da ga goni na delanje i stvaranje — a on ne zna kuda da krene, i da njime vlada neki nagon za stvaranjem i razvojem a on još ne zna zbog čega.«[18]

Pod ovim okolnostima u svakom slučaju nije čudno da upravo umetnik — viđen kao celina — daje osobito bogatu građu kritički analitičkoj psihologiji. Njegov život je neminovno pun konflikata, pošto se u njemu bore dve sile: obični čovek sa svojim opravdanim zahtevima za srećom, zadovoljstvom i životnom sigurnošću, s jedne strane, i bezobzirna, stvaralačka strast, s druge strane, koja u datom slučaju od-

's *Psyclie* (Psiha), S. 158.

bacuje sve lične želje. Otuda i dolazi da je lična životna sudbina mnogih umetnika tako nezadovoljavajuća, pa i tragična, ne po nekom tamnom sudbinskom određenju, već iz nedovoljnosti ili nedovoljne sposobnosti prilagođavanja njihove ljudske ličnosti. Redak je čovek stvaralac koji nije skupo platio božansku iskru velikog umeća. Izgleda kao da je svaki rođen sa ograničenim kapitalom životne energije. Ono najjače u njemu, upravo ono stvaralačko, zgrabiće za sebe veći deo energije, ako je doista umetnik, a za ostalo preostaje suviše malo da bi iz toga mogla da se razvije još neka posebna vrednost. Naprotiv, ljudsko se često u tolikoj meri troši u korist stvaralačkog da ono može da živi samo još na jednom primitivnom ili sniženom nivou. To se često ispoljava u vidu neozbiljnosti i naivnosti, ili bezobzirnog, naivnog egoizma (takozvanog »autoerotizma«), sujete i drugih mana. Ove manjkavosti su utoliko opravdane što Ja jedino na taj način dobiva dovoljno životne energije. Njemu su potrebne ove niže životne forme, jer bi inače potpunim lišavanjem propalo. Ovaj lični autoerotizam izvesnih umetnika može se uporediti sa autoerotizmom ilegitimne ili na neki drugi način zapuštene dece, koja su već veoma rano bila prisiljena da se lošim osobinama brane od razornog delo van ja sredine bez ljubavi. Takva deca, naime, lako postaju bezobzirno samožive prirode; ona ili postaju pasivna, na taj način što će celog života ostati infantilna i bespomoćna, ili postaju aktivna, na taj način što će se ogrešiti o moralne i zakonske norme. Sasvim je jasno da se umetnik mora objasniti na osnovu njegove umetnosti, a ne na osnovu nedovoljnosti njegove prirode i njegovih ličnih konflikata, koji predstavljaju samo žalosne propratne pojave Činjenice da je on umetnik, tj. čovek kome je pao u deo veći teret nego običnom smrtniku. Posedovanje većeg umeća zahteva i veći utrošak energije; pa taj višak na jednoj««« strani mora biti,propraćeh manjkom na drugoj strani.

Da li pesnik zna da je njegovo delo u njemu stvoreno, da ono raste i sazreva u njemu, ili da li on uobražava da iz sopstvene namere uobličava sopstve-

ni izum, ništa ne menja činjenicu da njegovo delo u stvari izrasta iz njega samog. Ono se ponaša kao dete prema svojoj majci. Psihologija stvaraoca je zapravo ženska psihologija, jer stvaralačko delo izrasta iz nesvesnih dubina,' upravo iz carstva majki. Ako preteže stvaralačko, onda preteže i nesvesno kao životvorna i sudbonosna snaga nasuprot svesnoj volji, a svest biva ponesena snagom neke podzemne struje, često kao kakav bespomoćni posmatrač zbivanja. To delo koje izrasta je pesnikova sudbina i ono određuje njegovu psihologiju. Ne stvara Gete *Fausta,* već duševna komponenta *Fausta* čini Getea.[1]' A šta je *Faust? Faust* je simbol, on nije samo semiotski znak ili alegorija za nešto davno poznato, već izraz nekog praživotnog delujućeg u nemačkoj duši, kojoj je Gete pomogao da ugleda svet. Može li se zamisliti da je *Fausta* ili *Tako je govorio Zaratustra* mogao da napiše neko ko nije Nemac? Oba dela aludiraju na isto. na nešto što vibrira u nemačkoj duši, neku »iskonsku« sliku, kako reče jednom Jakob Burghard, na figuru lekara i učitelja, s jedne strane, i mračnog čarobnjaka, s druge strane; taj arhetip mudraca, čoveka koji je spreman da pomogne i spašava, s jedne strane, i čarobnjaka, opsenara, zavodnika i đavola, s druge strane. Ta slika postoji u nesvesnom još od pradavnih vremena, i tu ona spava sve dok je naklonost ili nemilost vremena ne probudi, naime, onda kada neka velika zabluda odvede narod s pravog puta. Jer, tamo gde se otvaraju stranputice, tamo je potreban vodič i učitelj, pa i lekar. Stranputica je otrov koji bi istovremeno mogao da bude i lek, a senka spasitelja je đavoljski rušitelj. Ova protivsnaga

[18] Ekermanov san, u kome par Faust-Mefisto pada na zemlju kao—dupli meteor, podseća na motiv o dioskurima (up. o tome moja predavanja Uber *Vfiedergeburt* — Ponovno rađanje — i motiv prijateljskog para u *Gestaltungen des Unbeumssten* — Oblikovanja nesvesnog —), i interpretira time jednu bitnu osobenost Geteove psihe. Jedna osobenu finesa pri tome je Ekermanova napomena da ga krilata figura Mefista sa kratkim rogovima podseća na Merkura. Ovo zapažanje se sasvim slaže sa alhemijskom prirodom i esencijom Geteovog dela.

ispoljava se pre svega u mitskom lekaru: lekar koji vida rane i sam ima jednu ranu, za što je Hiron klasičan primer.[40] U sferi hrišćanstva to je rana na boku Hrista, velikog lekara. Ali Faust, što je karakteristično, nije ranjen, on je netaknut moralnim problemom: može se biti oboje, i srećan i đavolski, ako se svoja ličnost može raspolutiti, i samo je tada čovek u stanju oa se oseća »šest hiljada stopa s one strane dobra i ziu«, Za odštetu, koja je tada Mefistu na izgled izmakla, podnesen je sto godina kasnije jedan krvav račun. Ali ko još ozbiljno veruje da pesnik izriče istinu SVth? U kom okviru bi onda trebalo posmatrati umetničko delo?

Arhetip po sebi niti je dobar niti je zao. On je jedan moralno indiferentan numen, koji tek u sudaru sa svešću postaje jedno ili drugo, ili čak protivrečno dvojstvo. Ovo odlučivanje za dobro ili zlo ostvaruje se namerno ili nenamerno ljudskim stavom. Postoji mnogo takvih praslika, koje se ne pojavljuju u snovima pojedinaca i u umetničkim delima sve dok ne budu izazvane odstupanjem svesti od srednjeg puta. Ako svest zaluta u jednostran i stoga pogrešan stav, onda oživljavaju ovi »instinkti« i šalju svoje slike u snove pojedinaca i priviđenja umetnika i vidovnjaka, kako bi tako opet uspostavili duševnu ravnotežu.

Tako se duševna potreba naroda ispunjava u delu pesnika i zato pesniku delo u stvari znači više od lične sudbine, bio on toga svestan ili ne. On je u najdubljem smislu reči instrument i stoga on stoji ispod svoga dela, zbog čega od njega nikada i ne smemo da očekujemo tumačenje sopstvenog dela. On je svoje dao onim što je oblikovao. Tumačenje mora da prepusti drugima i budućnosti. Veliko delo je kao san koji pored sve svoje očevidnosti ne tumači samog sebe i nikada nije jednoznačan. Nijedan san ne kaže: »Ti treba« ili »To je istina«; on ppstavlja sliku kao što priroda daje biljci da raste, a nama je prepušteno da iz toga izvlačimo zaključke. Ako neko sanja stra-

še **Za taj motiv** up. **Kerenvi, Der *gdttliche Arzt* (Božanski lekar), S. 84. i d.**

šne snove, onda se on ili suviše boji ili se suviše malo boji, a ako neko sanja o nekom mudrom učitelju, onda je ili suviše učen ili mu je potreban učitelj. Oboje je suptilno isto, a čovek toga postaje svestan samo onda kada dopusti da umetničko delo deluje na njega približno onako kako je ono delovalo na pesnika. Da bi se razumeo njegov smisao, mora se dopustiti da nas oblikuje kao što je oblikovalo pesnika. Tada ćemo razumeti šta je bio njegov pradoživljaj: on je dotakao onu blagotvornu i spasilačku duševnu dubinu, gde se nijedan pojedinac još nije izdvojio do samoće svesti da bi krenuo tegobnom stranputicom; gde su još svi poneseni istim zanosom, te stoga osećanja i postupci pojedinaca još dosežu do celog čovečanstva.

Ponovno uranjanje u praštanje te »participation mystique« je tajna umetničkog stvaranja i delovanja umetnosti, jer na tom stupnju doživljavanja ne doživljava više pojedinac već narod, i tamo se više ne radi o sreći i nesreći pojedinca već o životu naroda. Otuda je veliko umetničko delo stvarno i bezlično i duboko potresno. Otuda je i lično u pesniku samo prednost ili smetnja, ali nikada ono nije od bitne važnosti za njegovu umetnost. Njegova lična biografija može da bude biografija jednog filistra, čestitog čoveka, neurotičara, manijaka ili zločinca: to je sve zanimljivo i neizbežno, ali je nebitno u pogledu pesnika.

III

RAZLIKA IZMEĐU ISTOČNJAČKOG I ZAPADNOG MIŠLJENJA

RAZLIKA IZMEĐU ISTOČNJAČKOG I ZAPADNOG MIŠLJENJA

Dr Evans-Vene (Dr Evans-Wentz) dao mi je zadatak da komentarišem jedan tekst koji sadrži značajan prikaz istočnjačke »psihologije«. Već sama činjenica da moram da upotrebim navodnike pokazuje da je primenljivost ovog izraza problematična. Nije možda suvišno napomenuti da Istok nije stvorio ekvivalent našoj psihologiji, već samo jednu metafiziku. Kritična filozofija, majka moderne psihologije, strana je Istoku isto tako kao i srednjovekovnoj Evropi. Tako reč »duh«, onako kako se upotrebljava na Istoku, ima metafizičko značenje. Naše zapadno shvatanje o duhu izgubilo je ovo značenje posle srednjeg veka i reč sada označava »psihičku funkciju«. Uprkos činjenici da niti znamo niti se pravimo da znamo šta je »psiha«, ipak možemo da se pozabavimo fenomenom »duha«. Mi ne pretpostavljamo da je duh neka metafizička suštastvenost ili da postoji veza između individualnog duha i hipotetičkog Sve-duha (Universal Mind). Otuda je naša psihologija nauka o pukim fenomenima bez ikakvih metafizičkih implikacija. Razvoj zapadne filozofije u poslednja dva stoleća uspeo je da izoluje duh u svojoj sopstvenoj sferi i da ga izdvoji iz svog prvobitnog jedinstva sa vaseljenom. Sam čovek je prestao da bude mikrokosmos **i** odraz kosmosa, i njegova »anima« više nije istovetna scintilli ili iskra anima mundi, duše sveta.

['] Pisano 1939. Prvi put objavljeno na engleskom u: The Tibetom Book *of the Great Liberation* (Tibetanska knjiga o velikom oslobođenju). Izdao W. J. Evans-Wentz, 1954.

Shodno tome psihologija tretira sve metafizičke zahteve i tvrdnje kao duhovne fenomene i posmatra ih kao iskaze o duhu i njegovoj strukturi, koje u krajnjoj liniji potiču iz određenih nesvesnih dispozicija. Psihologija ih ne posmatra kao apsolutno važeće i ne priznaje im sposobnost da iskazuju metafizičku istinu. Mi ne raspolažemo intelektualnim sredstvima da bismo mogli utvrdiit da li je taj stav ispravan ili pogrešan. Mi samo znamo da nema izvesnosti niti mogućnosti dokazivanja o.valjanosti jednog metafizičkog postulata, kao, na primer, jednog Sve-duha. Ako nam razum jemči egzistenciju jednog Sve-duha, onda smo uvereni da on samo postavlja tvrdnju. Mi ne verujemo da je takvom tvrdnjom dokazana egzistencija Sve-duha. Ne postoji argument protiv takvog razmišljanja, ali ne postoji ni izvesnost u pogledu tačnosti našeg zaključka. Drugim recima, isto je tako moguće da naš duh nije ništa drugo do vidljiva manifestacija Sve-duha; ali to mi ne znamo i mi ne vidimo mogućnost kako da saznamo da li je to tako ili ne. Psihologija otuda pretpostavlja da duh ne može ništa da utvrdi ili dokaže što stoji izvan njegovih granica.

Ako dakle priznamo granice postavljene našem duhu, onda time pokazujemo naš zdrav razum. Priznajem da predstavlja izvesnu žrtvu oprostiti se od sveta čuda u kome žive i u kome se kreću stvari i bića koje je duh stvorio. To je svet primitivca, u kome se čak beživotnim objektima daje živa, blagotvorna, magična snaga, putem koje imaju udela u nama i mi u njima. Ranije ili kasnije smo morali shvatiti da je njihova moć zapravo naša moć i da je njihov značaj u stvari naša projekcija. Saznajna teorija je samo poslednji korak iz mladosti čovečanstva, iz jednog sveta u kome su duhom stvorene figure nastanjivale metafizičko nebo i metafizički pakao.

Uprkos ovoj neizbežnoj saznajnoteorijskoj kritici, ipak smo ostali pri uverenju da jedan organ verovanja osposobljava čoveka da sazna Boga. Tako je Zapad razvio novu bolest, konflikt između nauke i religije. Kritička filozofija nauke postala je tako reći

negativnometafizička — drugim rečima materijalistička — na bazi pogrešnog suda; materija se smatrala opipljivom i saznanju dostupnom realnošću. A ipak je ona jedan potpuno metafizički pojam, hipostaziran od strane nekritičkih glava. Materija je hipoteza. Kada se kaže »materija«, onda se zapravo stvara simbol za nešto-nepoznato, koje isto tako može da bude duh, kao i bilo što drugo; može to čak da bude Bog. Religiozno verovanje, s druge strane, odupire se da se odrekne svog pretkritičkog *pogleda na svet.* Suprotno Hristovim rečima, vernici pokušavaju da ostanu deca, umesto da *postanu* deca. Oni se grčevito drže za svet detinjstva. Jedan poznati moderni teolog priznaje u svojoj autobiografiji da je Isus »od njegova detinjstva« bio njegov dobar prijatelj. Upravo je Isus upečatljivi primer čoveka koji je propovedao nešto drugo nego religija njegovih otaca. Ali *imitatio Christi* izgleda ne uključuje duhovnu i duševnu žrtvu, koju je na početku svog životnog puta i on morao da prinese i bez koje nikada ne bi bio postao Izbavitelj.

Konflikt između nauke i religije u stvari je krivo razumevanje obeju. Naučni materijalizam je uveo samo jednu novu hipostazu, a to je intelektualni greh. On je najvišem principu realnosti dao drugo ime i pretpostavio da je time stvorio nešto novo i razorio nešto staro. Svejedno je da li će se princip postojanja nazvati Bogom, materijom, energijom ili na neki drugi način, jer se time nije ništa stvorilo; samo je izmenjen simbol. Materijalista je metafizičar malgre lui. Vernik pak pokušava iz čisto sentimentalnih razloga da održi primitivno duhovno stanje. On nije spreman da se odrekne primitivnog, detinjastog odnosa prema duhom stvorenim i hipostaziranim figurama; on hoće i nadalje da uživa bezbednost i poverenje u jednom svetu u kome vode nadzor moćni, odgovorni i dobri roditelji. Vera uključuje po svoj prilici sacrificium *intellectus* (pod pretpostavkom da postoji intelekt za žrtvovanje), ali nikako žrtvu osećanja. Tako vernici *ostaju* deca, umesto da *postanu* kao deca, i oni ne stiču svoj život, jer ga nisu izgu-

bili. K tome dolazi još i to da vera kolidira sa naukom i na taj način dobij a ono što i zaslužuje, jer se odupire da sudeluje u duhovnoj pustolovini našeg vremena.

Svaki pošten mislilac mora da prizna nesigurnost svih metafizičkih pozicija, posebno nesigurnost svih veroispovesti. On mora da prizna i nezajemčenu prirodu svih metafizičkih tvrdnji i da prihvati činjenicu da uopšte ne postoji dokaz za sposobnost ljudskog razuma da se iz močvare izvuče pomoću sopstvene kose. Veliko je dakle pitanje da li ljudski duh može da utvrdi nešto transcendentalno.

Materijalizam je metafizička reakcija protiv trenutnog uvida da je saznanje duhovna sposobnost i, ako je izvedena preko granica ljudskog područja, jedna projekcija. Reakcija je bila »metafizička«, ukoliko čovek prosečnog filozofskog obrazovanja nije bio u stanju da progleda hipostazu koja je proizilazila iz toga, on nije primetio da je materija jednostavno bila drugo ime za najviši princip. Nasuprot tome, stav verovanja pokazuje sa kakvim otporom ljudi prihvataju filozofsku kritiku. On pokazuje i koliko je veliki strah od potrebe da se odrekne sigurnosti detinjstva i uđe u strani, nepoznati svet, u svet kojim vladaju snage koje su prema čoveku sasvim ravnodušne. U oba slučaja ništa se zapravo ne menja: čovek i njegova okolina ostaju isti. On samo mora da uvidi da je zatvoren u svoju psihu i da nikada, čak ni u ludilu, ne može da prekorači te granice; isto tako mora da uvidi da pojavna forma njegovog sveta ili njegovih bogova u velikoj meri zavisi od njegovog sopstvenog duhovnog ustrojstva.

Kao što sam već naglasio, struktura duha je u prvoj liniji odgovorna za naše iskaze o metafizičkim stvarima. Mi smo takođe razumeli da intelekt nije ens per se ili nezavisna duhovna sposobnost, već psihička funkcija i da je kao takva zavisna od ustrojstva psihe kao celine. Jedan filozofski zaključak je produkt određene ličnosti koja živi u određeno vreme i na određenom mestu. Ona nije rezultat jednog čisto logičkog i bezličnog procesa. U tom smislu je

iskaz uglavnom subjektivan. Da li on ima objektivnu važnost ili ne, to zavisi od toga da li mnogo ili malo ljudi misli na isti način. Izolacija čoveka unutar svoje psihe kao rezultat saznajno-teorijske kritike konzekventno je dovela do psihološke kritike. Ova vrsta kritike kod filozofa nije omiljena, pošto oni filozofski intelekt rado posmatraju kao savršeni i objektivni instrument filozofije. Ipak je ovaj intelekt funkcija koja zavisi od individualne psihe i koju sa svih strana određuju subjektivni uslovi, ne uzimajući u obzir uticaje okoline. Mi smo se već toliko navikli na ovo shvatanje da je »duh« sasvim izgubio svoj univerzalni karakter. On je postao manje ili više očovečena veličina bez ikakvih tragova ranijeg metafizičkog ili kosmičkog aspekta kao *anima rationalis.* Duh se danas posmatra kao nešto subjektivno ili čak svojevoljno. Pošto se pokazalo da su ranije hipostazirane univerzalne ideje duhovni principi, to naslućujemo u kolikom obimu je naše celo saznanje takozvane stvarnosti psihičko; svaka misao, svako osećanje i svako zapažanje sastoji se iz psihičkih slika i svet postoji samo utoliko ukoliko smo sposobni da o njemu produkujemo jednu sliku. Mi stojimo pod tako jakim utiskom činjenice naše zarobljenosti i ograničenosti u psihi da smo čak spremni da egzistiranje stvari koje ne poznajemo prihvatimo u psihi; te stvari nazivamo »nesvesno«.

Na izgled univerzalna i metafizička širina duha se time suzila na mali krug individualne svesnosti, i ta svest stoji pod veoma dubokim utiskom svoje skoro bezgranične subjektivnosti i infantilno-arhaične tendencije ka bezobzirnoj projekciji i iluziji. Poneki ljudi koji naučno misle su čak žrtvovali svoje religiozne i filozofske sklonosti iz straha pred nekontrolisanim subjektivizmom. Kao kompenzacija za gubitak jednog sveta, koji je pulsirao sa našom krvlju i disao našim dahom, razvili smo jedan entuzijazam za *činjenice,* brda činjenica, koje pojedinac nikada ne može.u potpunosti da sagleda. Mi gajimo smernu nadu da će ovo slučajno nagomilavanje činjenica jednom sačinjavati značajnu celinu; ali u to niko nije

siguran, jer nijedan ljudski mozak ne može da obujmi džinovski zaključni zbir ovog masovno produkovanog znanja. Činjenice nas zakopavaju, ali ko se usudi da misli, taj mora to da plati nemirnom savešću — i to ne bez razloga, jer će se odmah spotaći o činjenice.

Zapadnoj psihologiji je duh poznat kao duhovna funkcija psihe. On je *»mentalitet«* jedne individue. U filozofskoj sferi se još može naći bezlični Sve-duh, koji je izgleda ostatak prvobitne ljudske »duše«. Ovaj prikaz našeg zapadnog shvatanja je možda nešto drastičan, ali mi se čini da on nije dalek od istine. U svakom slučaju to nam se tako čini kada ga uporedimo sa *istočnjačkim mentalitetom.* Na Istoku je duh kosmički princip, esencija postojanja uopšte, dok smo mi na Zapadu došli do saznanja da je duh neophodan preduslov za saznanje, i otuda i za svet kao predstavu. Na Istoku ne postoji konflikt između religije i nauke, jer nijedna nauka nije zasnovana na strasti za činjenice i nijedna religija samo na veri; postoji religiozno saznanje i saznavajuća religija.[9] Kod nas je čovek beskrajno mali i milost Božja znači sve; na Istoku pak čovek je Bog i spašava samog sebe. Bogovi tibetanskog budizma spadaju u sferu iluzorne izdvojenosti i u duhom stvorene projekcije, a ipak egzistiraju; ali što se nas tiče, iluzija ostaje iluzija i shodno tome nije uopšte ništa. Paradoksalno je a ipak istinito da kod nas jedna misao nema prave stvarnosti; mi s njom tako postupamo kao da je jedno ništa. Iako je misao po mogućstvu tačna, mi pretpostavljamo da ona egzistira samo snagom izvesnih činjenica koje je ona formulisala. Mi pomoću tih neodređenih tvorevina fantazije sastavljenih od nestvarno postojećih misli možemo da pronađemo krajnje destruktivnu činjenicu, kao na primer atomsku bombu, ali nam se čini sasvim apsurdnim da bi se stvarnost same misli ikada mogla ozbiljno prihvatiti.

»Psihička stvarnost« je sporan pojam; isto tako kao »psiha« ili »duh«. Ove poslednje pojmove jedni razumeju kao svest i njeni sadržaji, dok drugi opet

*** Namerno prelazim preko moderniziranog Istoka.**

priznaju egzistenciju »tamnih« ili »podsvesnih« slika. Jedni uključuju instinkte u psihičko područje, drugi ih opet isključuju iz tog područja. Velika većina posmatra dušu kao rezultat biohemijskih procesa u moždanim ćelijama. Mali broj njih pretpostavljaju da psiha prouzrokuje funkciju kortikalnih ćelija. Neki identifikuju »život« sa psihom. Ali samo jedna beznačajna manjina posmatra psihički fenomen kao kategoriju postojanja po sebi i za sebe i izvlači potrebne zaključke. U stvari je to protivrečnost da se ona kategorija postojanja, koja je neizostavni preduslov sveg postojanja, naime psiha, tretira kao samo upola stvarna. Psihičko postojanje je uistinu jedina kategorija postojanja o kojoj posedujemo neposredno znanje, jer ništa ne može biti poznato ako se ne pojavljuje kao psihička slika. Samo se psihička egzistencija neposredno može dokazati. Ako svet ne poprima formu psihičke slike, onda on praktično ne egzistira. To je činjenica koju Zapad, pored nekoliko malobrojnih izuzetaka — na primer Sopenhauerova filozofija — još nije sasvim realizovao. A Šopenhauer je bio pod uticajem budizma i *Upanišada.*

Dovoljno je čak i površno poznavanje istočnjačkog mišljenja da bi se videlo da Istok i Zapad razdvaja fundamentalna različitost. Istok počiva na psihičkoj realnosti, tj. na psihi kao glavnom i jedinom uslovu egzistencije. Cini se kao da je istočnjačko saznavanje pre jedna psihološka pojava nego rezultat filozofskog mišljenja. Radi se o jednom tipično introvertiranom stanovištu, nasuprot isto tako tipično ekstravertiranom stanovištu Zapada.[9] Introverzija i ekstraverzija su, kao što je poznato, stavovi temperamenta ili čak konstitucionalni stavovi, koji se pod normalnim okolnostima namerno nikada ne zauzimaju. U izuzetnim slučajevima oni mogu namerno da se razviju, ali samo pod veoma specijalnim okolnostima. Introverzija je, ako smemo tako da se izrazimo, stil Istoka, jedan habituelni i kolektivni stav; ekstraverzija je stil Zapada. Introverzija se na Zapadu smatra

* V. ***Psihološke tipove,*** naročito »ekstraverzija« i »introverzija«.

anormalnom, morbidnom ili čak nedopuštenom. Frojd ju identifikuje sa autoerotskim duhovnim stavom. On prema njoj zauzima isto*tako negativan stav kao i nacionalsocijalistička filozofija moderne Nemačke[4], koja introverziju smatra ogrešenjem o osećanje zajednice. Na Istoku, pak, naša nežno negovana ekstraverzija ocenjuje se kao zavaravajuća pohotljivost, kao egzistencija u Sangsari, kao najdublje biće Nidana-lanca, koje svoj vrhunac dostiže u zbiru patnji sveta.[3] Onaj ko je praktično doživeo međusobno unižavanje vrednosti između introvertnih i ekstravertnih, taj će dobro razumeti emocionalni konflikt između istočnjačkog i zapadnog stanovišta. Ogorčena raspra oko »universalia«, koja je započela sa Platonom, biće poučan primer za onog ko je dobro upoznat sa evropskom istorijom filozofije. Ne bih želeo da se pozabavim sa svim grananjima konflikta između introverzije i ekstraverzije, ali moram da pomenem religiozne aspekte problema. Hrišćanski Zapad smatra da je čovek potpuno zavisan od milosti Božje ili barem od crkve kao isključivog i od Boga sankcioniranog zemaljskog instrumenta spasenja. Istok nasuprot tome zastupa gledište da je čovek sam jedini uzrok svog višeg razvoja, jer Istok veruje u »samospasenje«.

Religiozno stanovište uvek prikazuje suštinski psihološki stav i njegove specifične predrasude, pa i za ljude koji su zaboravili svoju sopstvenu religiju ili nikada o tome nisu ništa čuli. Što se tiče psihologije, Zapad je uprkos svemu skroz na skroz hrišćanski. Tertulijanovo »anima naturaliter christiana« ne važi za Zapad, kako je on mislio, u religioznom već psihološkom smislu. Milost dolazi odnegde drugde; u svakom slučaju spolja. Svako drugo shvatanje je jeres. Tako je sasvim razumljivo zašto ljudska duša pati od osećanja manje vrednosti. Onaj ko se usuđuje da misli na odnos između duše i ideje Boga, biće odmah optužen za psihologizam ili će biti osumnjičen za bolesni misticizam. Istok, s druge strane, samilo-

*** Ovaj komentar je sastavljen 1939. godine.**
[3] Samuyutta-nikaya 12, Nidana-samuyutta.

sno trpi ove »donje« duhovne stupnjeve, gde se čovek u svom šlepom neznanju *Karme* bavi grehom ili muči svoju imaginaciju verom u apsolutne bogove, koji su, kada bi samo dublje video, samo puke koprene iluzija koje je istkao njegov sopstveni neprosvetljeni duh. Psiha je otuda ono najvažnije; ona je dah koji sve prožima, Buda-biće; ona je Buda-duh, Jedini, *Djarma+Kaja (Dharma-Kaya).* Sav život struji iz nje i sve različite pojavne forme se ponovo rastaču u njoj. To je fundamentalni psihološki preduslov, kojim je istočnjački čovek prožet u svakoj ćeliji svoga bića, koji određuje sve njegove misli, osećanja i dela, bilo koju veru da ispoveda.

Na isti način je zapadni čovek hrišćanski, svejedno kojoj veroispovesti pripadao. Za njega je čovek iznutra sasvim mali, skoro jedno ništa; k tome još dolazi, kako Kirkegard veli, da je »čovek pred Bogom uvek u grehu«. On teži da od velike sile izmami milost putem straha, kajanja, obećanja, potčinjavanja, samoponiženja, dobrih dela i hvalospeva. Velika sila nije on sam, već je to jedan »totaliter aliter«, ono Sasvim-drugo, koje je apsolutno savršeno i izvan njega, ona jedina stvarnost.' Ako se formula nešto pomeri i za Boga uzme druga veličina, na primer svet ili novac, onda se dobija potpuna slika zapadnog čoveka — marljiv, bojažljiv, dobar, samoponižavajući, preduzimljiv, pohlepan i strastven u ubiranju dobara ovog sveta kao poseda, zdravlja, znanja, tehničkih veština, javne dobrobiti, političke moći, osvajanja itd. Koji su to veliki popularni pokreti našeg vremena? Pokušaji da novac ili posede drugih prigrabimo sebi i da sačuvamo svoj sopstveni posed. Duh se uglavnom bavi time da pronađe odgovarajuće »izme« da bi sakrio stvarne motive ili stekao više plena. Neću opisivati šta bi se desilo istočnjačkom čoveku kada bi zaboravio svoj ideal Bude; ne bih želeo da svojoj zapadnoj predrasudi dam takvu nekorektnu prednost. Ali ne mogu da se uzdržim da postavim pitanje da li bi

« Rudolf Otto, *Das Heilige* (Sakralno) 1918, S. 28; up. i ***Das Gefiihl des VberweltUchen* (Osećanje nadzemaljskog) 1932, S. 212. i d.**

za obe strane bilo moguće ili čak dobro da imitiraju stanovište onog drugog. Razlika je tako velika da se ne vidi neka razumna mogućnost za podražavanje, a još se manje vidi da je to preporučljivo. Vatra i voda se ne mogu mešati. Istočnjački stav zaglupljuje zapadnog čoveka i vice versa. Ne može se biti dobar hrišćanin i samog sebe spasiti, kao što se isto tako ne može biti Buda i ukazivati poštovanje Bogu. Daleko je bolje prihvatiti konflikt, jer ako uopšte postoji neko rešenje, onda to može biti samo jedno iracionalno rešenje.

Neizbežnom odlukom sudbine Zapad se sada upoznaje sa osobenošću istočnjačkog duhovnog stava. Beskorisni su pokušaji da se ovaj obezvredi ili da se preko zjapećih ponora podignu lažni ili varljivi mostovi. Umesto što se duhovne tehnike uče napamet i imitiraju — imitatio Christi! — na jedan apsolutno hrišćanski način sa odgovarajućim forsiranim stavom, bilo bi daleko važnije da se utvrdi da li u nesvesnom egzistira neka introvertna tendencija koja bi bila slična vodećem duhovnom principu Istoka. Mi bi onda bili u stanju da gradimo na našem tlu i na našim metodama. Ako mi ove stvari usvajamo direktno od Istoka, onda samo povlađujemo našoj zajedničkoj težnji za posedovanjem. Time mi opet potvrđujemo da je »sve dobro napolju«, odakle ga treba doneti i uneti **u** naše neplodne duše.[7] Cini mi se da ćemo tek onda stvarno nešto naučiti od Istoka, kada budemo shvatili da duša sadrži dosta bogatstava i bez oplodnje izvana, i kada se budemo osećali sposobni da se razvijemo — **uz** pomoć ili bez pomoći božanske milosti. Ali mi se ne smemo upustiti u ovaj ambiciozni poduhvat pre nego što budemo naučili da delamo bez duhovne nadmenosti i blasfemične samouverenosti. Istočnjački stav povredu je specijalno hrišćanske vrednosti i ništa nam ne pomaže da previdimo ovu

• »Kome ... Bog nije takav unutrašnji posed, već mora sebi da pribavi Boga izvana ... onda se on jednostavno ne poseduje, i tada lako nailazi nešto što čoveku smeta.« Metster *Eckeharts Schriften vnd Predigten* (Spisi i propovedi Majstora Ekeharta). Izdao H. Buttner, 1909, II, S. 8.

činjenicu. Ako naš novi stav treba da bude iskren, tj. da bude ukotvljen u našoj sopstvenoj istoriji, onda moramo taj stav da usvojimo sa svešću o konfliktu između tih vrednosti i introvertnog stava Istoka. Mi moramo iznutra da dopremo do istočnjačkih vrednosti, ne izvana, mi moramo da ih tražimo u nama, u nesvesnom. Onda ćemo otkriti koliki je naš strah pred nesvesnim i koliko su snažni naši otpori. Zbog tih otpora mi upravo i sumnjam* u ono što se Istoku čini tako očevidnim, naime u sposobnost introvertnog mentaliteta za samooslobođenje.

Ovaj aspekt duha je Zapadu tako reći nepoznat, iako on čini najvažniju komponentu nesvesnog. Mnogi ljudi potpuno poriču egzistenciju nesvesnog ili tvrde da se ono sastoji iz instinkata ili od potisnutih i zaboravljenih sadržaja koji su ranije bili deo svesti. Mi možemo mirne duše da prihvatimo da se istočnjački izraz, koji odgovara pojmu »mind«, približava našem »nesvesnom«, dok je naš pojam duh manje ili više identičan sa svesnošću. Za nas je svesnost nezamisliva bez jednog Ja. Ona je izjednačena sa usmerenošću sadržaja na jedno Ja. Ako ne egzistira Ja, onda nema nikoga kome nešto može da postane svesno. Ja je otuda neophodno za proces postajanja svesnim. Istočnjačkom duhu pak ne pada teško da sebi zamisli svest bez Ja. Svest se smatra sposobnom da prevaziđe Ja-stanje; u tom »višem« stanju Ja čak potpuno nestaje. Takvo Bez-ja duhovno stanje za nas može samo da bude nesvesno, jer pri tome jednostavno ne bi bilo svedoka. Ja ne sumnjam u egzistenciju duhovnih stanja koja prelaze granice svesti. Ali svesnost opada u onolikoj meri u kolikoj meri stanje prelazi izvan nje. Ja ne mogu sebi da predstavim svesno duhovno stanje koje nije usmereno na jedan subjekt, tj. na jedno Ja. Jednom Ja se može uzeti njegova moć — na primer, njemu može biti uskraćeno njegovo telesno osećanje; ali sve dok se još prave određena opažanja, mora neko da je tu koji to opaža. Mi konačno samo posredno i indirekt**nim** putem postajemo svesni toga da postoji nesvesno. Kod duševnih bolesnika možemo da zapazimo mani-

festacije nesvesnih fragmenata ličnosti, koji su odvojeni od svesnosti pacijenta. Ali ne postoje dokazi za to da se nesvesni sadržaji odnose na neki nesvesni centar, na neku analogiju Ja; naprotiv, postoje dobri razlozi za to da takav centar čak nije ni verovatan.

Izgleda da činjenica, da Istok Ja tako lako ostavlja po strani, ukazuje na duh koji se ne može identifikovati sa našim »duhom«. Ja sigurno na Istoku ne igra istu ulogu kao kod nas. Istočnjački duh je, izgleda, manje egocentričan, njegovi sadržaji se samo labavo odnose na subjekt te izgleda da su važnija ona stanja koja pretpostavljaju jedno oslabljeno Ja. Takođe se čini da Hatha-Yoga uglavnom služi tome da se Ja ugasi putem nadvladavan ja njegovih neobuzdanih impulsa. Ne može se sumnjati u to da više forme joge, ukoliko teže da dosegnu samadhi, teže ka jednom duhovnom stanju u kome je Ja praktično rastočeno. Svesnost u našem smislu reči se odlučno smatra inferiornom, naime kao stanje avidva (neznanje), dok se ono što mi nazivamo »tamnom pozadinom svesnosti« na Istoku shvata kao »viša« svesnost.[8] Tako bi naš pojam »kolektivno nesvesnog« bio evropski ekvivalent za buddhi, prosvetljen duh.

Ako se sve to razmotri, onda istočnjačka forma »sublimacije« ide za tim da ukine psihičko težište iz ja-svesti, koja zauzima srednju poziciju između tela **i** idejnih procesa psihe. Donjim polufiziološkim slojevima psihe ovladava se putem askeze, tj. »vežbanfem«, i tako se drže pod kontrolom. Oni se ne poriču potpuno, niti **še** ugušuju putem najvećeg naprezanja volje, .kao ^tp je to uobičajeno kod zapadne sublimacije. Pre bi se moglo reći da se donji psihički slojevi strpljivim vežbajijerh Hatha-joge prilagođavaju i uobličavaju sve dok više .ne ometaju **razvoj** »više« svesti. Ovaj spe&f&nTppbces* izgleda da se **po**država činjenicom da Ja ***i*** **rijegibvtR** želje'Jaiira**ju** ome-

[8] Ukoliko su »više« i »niže« fclasrffcfirSItići sudovi svesti, zapadna psihologija ne razlikuje nesvesne sadržaje **na ovaj način. Izgleda da Istok priznaje podijudske psihičke uslove, jednu stvarnu »podsvest«, koja sadrži instinkte *V* polufiziološke psihizme ali se označava kao »viza svest«. -**

đavane putem veće važnosti koju Istok obično pridaje »subjektivnom faktoru«.* Time mislim na »tamnu pozadinu« svesti, na nesvesno. Introvertni stav je obično karakterisan apriornim datostima apercepcije. Kao što je poznato činjenica apercepcije se sastoji iz dve faze: prvo, opažanje objekta i, drugo, asimilacija opažaja u već postojeću sliku ili u pojam pomoću kojeg se objekt »razume«. Psiha nije nikakav nonentitet koji je lišen svakog kvaliteta. Ona je određen sistem koji se sastoji iz određenih uslova, i ona reaguje na specifičan način. Svaka nova predstava, bilo da je neki opažaj ili neka spontana misao, budi asocijacije koje potiču iz rezerve sećanja. Ove odmah uskaču u svest i stvaraju kompleksnu sliku utiska, iako to već predstavlja vrstu interpretacije. Nesvesnu dispoziciju, od koje zavisi kvalitet utisaka, nazivam »subjektivnim faktorom«. On zaslužuje kvalifikaciju »subjektivni«, zato što objektivnost pri prvom utisku skoro nikada nije moguća. Obično je pre potreban mukotrpan proces verifikacije, analize i upoređivanja, da bi se neposredne reakcije subjektivnog faktora ublažile i prilagodile.

Uprkos spremnosti ekstravertnog stava da se subjektivni faktor označi kao »samo subjektivni«, njegova prominentnost ne ukazuje neophodno na lični subjektivizam. Psiha i njena struktura su zaista dovoljni. Kao što je već rečeno, one čak i materijalne predmete preobražavaju u psihičke slike. One ne opažaju talase već ton, ne dužine talasa već boje. Onako kako ga vidimo i razumemo, takvo je postojanje. Postoji bezbroj stvari koje se na sasvim različite načine mogu videti, osećati i razumeti. Ne uzimajući u obzir čisto lične predrasude, psiha asimilira spoljašnje činjenice na svoj poseban način, koji se u krajnjoj liniji oslanja na zakone ili osnovne forme apercepcije. Te forme se ne menjaju, iako se u raznim vremenima ili u raznim delovima sveta različito zovu. Na primitivnom nivou ljudi se boje vračeva, na modernom nivou mi sa strahom posmatramo mi-

[9] ***Psichologische* Tj/pen, 1950, S. 551.** i **d.**

krobe. Tamo svako veruje u duhove, ovde svako veruje u vitamine. Ranije su ljudi bili opsednuti đavolom, dok su danas u ne manjoj meri opsednuti idejama itd.

Subjektivni faktor biva u krajnjoj liniji oblikovan kroz večne forme psihičke delatnosti. Svaki onaj koji se oslanja na subjektivni faktor, taj se time oslanja na stvarnost psihičkih pretpostavki. Tako se teško može reći da je on u zabludi. Ako mu time uspeva da protegne svoju svest nadole, tako da može da dotakne fundamentalne zakone duševnog života, onda on dospeva u posed istine, koja prirodno proizilazi iz psihe, ako pri tome ne biva ometena nepsihičkim *spoljašnjim svetom.* U svakom slučaju bi ta istina težila koliko zbir sveg znanja koje se može steći istraživanjem spoljašnjeg. Mi na Zapadu verujemo da je jedna istina uverljiva samo onda kada može biti verifikovana spoljašnjim činjenicama. Mi verujemo u pomno posmatranje i istraživanje prirode; naša istina mora da stoji u saglasnosti sa ponašanjem spoljašnjeg sveta, inače je samo »subjektivna«. Kao što Istok okreće svoj pogled od igre prakrti (Phvsis) i raznovrsnih prividnih formi maje (maya), tako se Zapad boji nesvesnog i njegovih ništavnih fantazija. Istok, međutim, ume uprkos svog introvertnog stava veoma dobro da se ophodi sa spoljašnjim svetom i uprkos svoje ekstraverzije ume i Zapad da se pozabavi psihom i njenim zahtevima. On poseduje jednu instituciju, crkvu, koja psihi čoveka daje izraz putem svojih rituala i dogmi. A prirodne nauke i moderna tehnika nikako nisu samo zapadne tekovine. Njihovi istočnjački ekvivalenti su nešto staromodni ili čak primitivni, ali ono što u pogledu duhovnog uvida i psihološke tehnike možemo da pokažemo, to u poređenju sa jogom mora da se čini isto tako zaostalim, kao što se čine zaostalim istočnjačka astrologija i medicina, kada se ove uporede sa zapadnim naukama. Ja ne želim da osporim delotvornost katoličke crkve, ali ako se uporede egzercicije Ignacija Lojole sa jogom, onda će biti jasno šta hoću da kažem. Tu postoji razlika, i to znatna. Sa tog nivoa direktno preći **na**

istočnjačku jogu isto je tako malo preporučljivo kao i trenutni preobražaj Azijata u poluevropljane. Blagoslov zapadne civilizacije čini mi se sumnjivim i ja isto tako imam slične rezerve u pogledu prihvatanja istočnjačkog duhovnog stava od strane Zapada. Ta dva suprotna sveta su se, međutim, ipak susrela. Istok doživljava puni preobražaj; on je ozbiljno i na dalekosežan način ometen. Sa uspehom se podražavaju čak i najdelotvornije metode evropskog načina ratovanja. Što se nas tiče, izgleda da su poteškoće pre psihološke prirode. Naša kob su ideologije — one odgovaraju dugoočekivanom Antihristu. Nacionalsocijalizam tako liči na religiozan pokret, kao bilo koji pokret od 622. god. pre n. ere. Mi nismo zaista bolje zaštićeni od nerodnih godina, poplava i epidemija nego od naše sopstvene jadne duhovne malenkosti, koja, izgleda, pruža tako malo otpora psihičkim epidemijama.

Zapad je u svom religioznom stavu ekstravertiran. Danas deluje uvredljivo ako se kaže da hrišćanstvo zauzima neprijateljski ili samo indiferentan stav prema svetu i njegovim uživanjima. Dobar hrišćanin je, naprotiv, žovijalan građanin, preduzimljiv poslovan čovek, odličan vojnik, najbolji u svakom pozivu. Često se svetovna dobra shvataju 'kao specijalne nagrade za hrišćansko držanje, a iz Očenaša je već odavno ispušten žmoiitnoc, *supersubstantialis*[10], koji se odnosio na hleb; jer stvarni hleb je očevidno tako mnogo smisaoniji. Sasvim je logično da tako dalekosežna ekstraverzija ne može čoveku da da dušu koja bi nešto sadržavala a što ne bi u nju bilo uneseno izvana putem ljudskih teorija ili božanske milosti. S tog stanovišta je tvrdnja da čovek nosi u sebi mogućnosti sopstvenog spasenja otvorena blasfemija. Ništa u našoj religiji ne podržava ideju o samooslobodilačkoj snazi duha; ali jedna veoma moderna forma psihologije — analitička ili kompleksna psihologija — uzima u obzir mogućnost da se u nesvesnom odigravaju izvesni procesi koji snagom svog simbolizma

Supersubstantialis ne odgovara pravom (korektnom) značenju Eiuffčiffioc. kako su to pokazala kasnija ispitivanja.

kompenziraju nedostatke i zbrkanosti svesnog stava. Kada se te nesvesne kompenzacije analitičkom tehnikom učine svesnim, onda oni u svesnom stavu prouzrokuju takvu promenu da s pravom možemo da govorimo o novom nivou svesti. Metoda, međutim, ne može da ostvari pravi proces nesvesne kompenzacije; ovaj u potpunosti zavisi od nesvesne psihe ili »milosti Boga« — nazivi ovde ne igraju nikakvu ulogu. Kada on biva doveden na površinu, onda on otkriva sadržaje koji predstavljaju upadljivu suprotnost opštem pravcu svesnih misli i osećanja. Kada to ne bi bilo tako, onda ti sadržaji ne bi imali kompenzatorni efekat. Prva posledica pak obično je konflikt, pošto se svesni stav suprotstavlja prodoru na izgled inkompatibilnih i stranih tendencija, misli i osećanja. Kod shizofrenija se vide najčudesniji primeri takvih nametanja potpuno stranih i neprihvatljivih sadržaja. U takvim slučajevima se naravno često radi o patološkim izobličenjima i preterivanjima, ali i sa ovlašnim poznavanjem normalnog materijala lako će se prepoznati istovetnost sheme na kojoj to počiva. To su uostalom iste slike, koje nalazimo u mitologiji i u drugim arhaičnim misaonim formama.

U normalnim uslovima svaki konflikt podstiče psihu na aktivnost, kako bi se postiglo neko po mogućstvu zadovoljavajuće rešenje. Obično to znači na Zapadu — svesni stav se svojevoljno odlučuje protiv nesvesnog, pošto se sve što dolazi iznutra, usled predrasuda, smatra inferiornim ili kao ne baš sasvim tačnim. Ali u slučajevima koji nas ovde zanimaju došlo se do saglasnosti da se prividno inkompatibilni, nerazumljivi sadržaji ne smeju opet potisnuti i da konflikt treba prihvatiti i otrpeti. Isprva se čini da rešenje nije moguće, i ta činjenica mora biti prihvaćena sa strpljenjem. Tako nastalo primirje »konstelira« nesvesno — drugim recima, svesno odlaganje uslovljava u nesvesnom novu kompenzatornu reakciju. Ta reakcija (ona se obično manifestuje u snovima) se sa svoje strane opet svesno opaža. Svest se tako konfrontira sa jednim novim aspektom psihe, čime se nabacuje novi problem ili se pak već postojeći na

neočekivani način modifikuje. Ta procedura će trajati sve dok prvobitni konflikt ne bude rešen na zadovoljavajući način. Ceo proces se naziva »transcendentna funkcija«.[11] To je istovremeno i proces i metoda. Produkcija nesvesnih kompenzacija je spontan *proces,* svesno opažanje je *metoda.* Funkcija se naziva »transcendentnom« zato što ona putem međusobne konfrontacije suprotnosti omogućava prelazak iz jednog duševnog stanja u drugo.

Ovo je samo u vidu skice dat opis transcendentne funkcije; u vezi sa pojedinostima moram čitaoca da uputim na literaturu navedenu u napomenama. Morao sam, međutim, da skrenem pažnju na ova psihološka zapažanja i metode, jer oni pokazuju put kojim ćemo naći pristupa onom duhu na koji se naš tekst odnosi. To je duh koji stvara slike, matriks svih onih osnovnih formi koji apercepciji daju njen poseban karakter. Te forme su svojstvene nesvesnoj psihi; one su njeni strukturalni elementi i samo njima može biti objašnjeno zašto se izvesni mitološki motivi pojavljuju manje-više svuda, čak i tamo gde je migracija kao put prenošenja malo verovatna. Snovi, fantazije i psihoze stvaraju slike koje su po svoj prilici identične sa mitološkim motivima, o kojima određeni ljudi nisu imali nikakvog pojma, čak ni indirektnog znanja putem govornih obrta ili simboličkog jezika *Biblije.*[12] Psihopatologija shizofrenije isto tako kao i psihologija nesvesnog nesumnjivo pokazuju prisutnost arhaičnog materijala. Ma kakva da je struktura

[11] ***Psychologische Typen.*** **Definicije, v. »Simbol«.**

[12] **Neki ljudi smatraju ovakve konstatacije neverovatnim; međutim, ili oni ne poznaju primitivnu psihologiju ili ne znaju za rezultate psihopatoloških istraživanja. Specifična posmatranja predočio sam u mojoj knjizi:** ***Symbole der Wandlung*** **(Simboli preobražaja); takođe u:** ***Psychologie und Alchemie*** **(Psihologija i alhemija), nadalje u knjigama: J. Nelken,** ***Analytische Beobachtungen uber Phantasien eines Schizophrenen*** **(Analitička zapažanja o fantazijama jednog shizofreničara). 1912, S. 504. i d.; S. Spielbein, Uber den** ***psyehologischen Inhall eines Falles von Schizophrenie*** **(O psihološkom sadržaju jednog slučaja shizofrenije). 1912, 329. i d.; C. A. Meier,** ***Spontanmanifestationen des kollektiven*** **Unbe*wussten*** **(Spontane manifestacije kolektivno nesvesnog).**

nesvesnog, izvesno je sledeće: ono sadrži neodređen broj motiva ili formi arhaičnog karaktera, koji su u principu identični sa osnovnim idejama mitologije i sličnim misaonim formama.

Kako je nesvesno duhovni matriks, to je za njega vezan kvalitet stvaralačkog, ono je mesto rađanja misaonih formi, kao što to naš tekst pretpostavlja o Sve-duhu. Pošto nesvesnom ne možemo da pripišemo određenu formu, to se čini da je istočnjačka tvrdnja da je Sve-duh bez forme, *arupaloka,* a ipak ishodište svih formi, psihološki opravdana. Kako form; nesvesnog ne spadaju ni u kakvo određeno vreme, dakle kako su prividno večne, to one daju jedno osobeno osećanje bezvremenosti kada se svesno realizuju. Slične konstatacije možemo da nađemo u primitivnoj psihologiji; australijska reč *altjira*[n], na primer. znači istovremeno »san« i »zemlja duhova« i »vreme« u kome su živeli preci i još uvek žive. To je, kako oni kažu, »vreme kada još nije bilo vremena«. To izgleda kao neka očevidna konkretizacija i projekcija nesvesnog sa svim svojim karakterističnim kvalitetima — svojim manifestacijama sna, svojim izvornim misaonim formama i svojom bezvremenošću.

Introvertirani stav, kod kojeg naglasak ne leži na spoljašnjem svetu (svetu svesti) već na subjektivnom faktoru (pozadini svesti), otuda neminovno priziva karakteristične manifestacije nesvesnog, naime arhaične misaone tvorevine, prožete »ancestralnim« i »istorijskim« osećanjima, a uz to i osećanjem neodređenosti, bezvremenosti i jedinstva. Naročito osećanje *jedinstva* je jedno tipično iskustvo kod svih formi mistike i potiče verovatno od opšte kontaminacije sadržaja koja se pojačava sa slabljenjem svesnosli (abaissement du niveau mental). Skoro neograničeno mešanje slika u snovima, kao i u produktima duševnih bolesnika, svedoče o njihovom nesvesnom poreklu. Nasuprot jasnog razlikovanja i diferenciranja formi u svesti nesvesni sadržaji su krajnje neodređeni i otuda se lako mešaju. Kada bismo pokušali da

» L. Levy-Bruhl. *La Mythologie primitive.* 1935. S, 23. i d.

sebi predstavimo stanje u kome ništa nije jasno, onda bismo celinu sigurno doživeli kao jedno. Otuda nije neverovatno da osećanje jedinstva potiče od podpragovnog znanja o svepovezanosti u nesvesnom.

Putem transcendentne funkcije ne stičemo samo pristup »jednom duhu« već učimo da razumemo zašto Istok veruje u mogućnost samooslobođenja. Ako čoveku postaje moguće da putem introspekcije i svesne realizacije nesvesnih kompenzacija preobrazi psihičko stanje i tako postigne rešenje bolnih konflikata, onda se čini opravdanim da se govori o »samooslobađanju«. Ali kako sam već nagovestio, gordi zahtev za samooslobođenjem ne može da se realizuje bez daljega; jer te nesvesne kompenzacije se ne mogu voljno izazvati; treba gajiti nadu da one možda bivaju proizvedene. Ne može se promeniti ni naročiti karakter kompenzacije: est ut est aut non est — ono je tako kako jeste ili uopšte nije. Čudno je da istočnjačka filozofija izgleda skoro uopšte ne obraća pažnju na ovaj veoma važan faktor. I upravo ta činjenica je ono što psihološki opravdava zapadno stanovište. Zapadna psiha izgleda da poseduje intuitivno znanje o zavisnosti čoveka od neke tamne sile koja mora da ima udela ako sve treba da ide dobro. Kada i gde nesvesno ne sudeluje, tu se on odmah nalazi u nezgodnoj situaciji, čak i u najobičnijim aktivnostima. Pri tome može da se radi o zatajivanju sećanja, koordiniranog delovanja ili interesa i koncentracije; i takvo zatajivanje može da bude uzrok ozbiljnih neprijatnosti ili moguće i neke fatalne nesreće. To može da dovede do moralnog sloma ili sloma u pozivu. U ranija vremena su ljudi u tim slučajevima bogove nazivali nemilostivim; danas to nazivamo neurozom. Razlog tome tražimo u nedostatku vitamina, u endokrinim ili seksualnim smetnjama ili u premorenosti. Kada saradnja nesvesnog, o kojoj nikada ne razmišljamo i koju samu po sebi smatramo sasvim prirodnom, naglo prestane, onda je to veoma ozbiljna stvar.

U poređenju sa drugim rasama — kineskom, na primer, izgleda da je duhovna ravnoteža ili, grubo rečeno, mozak, slaba tačka Evropljanina. Razume se,

mi želimo da se koliko je to god moguće više udaljimo od naših slabosti, to je činjenica koja objašnjava onu vrstu ekstra verzije, koja putem ovladavanja svojom okolinom želi sebi da pribavi sigurnost. Ekstraverzija uvek ide ruku pod ruku sa nepoverenjem prema unutrašnjem čoveku, ako smo ga uopšte nekako svesni. Uz to svi mi naginjemo tome da potcenjujemo stvari kojih se bojimo. Naše apsolutno uverenje, nihil sit in intellectu quod non antea fuerit in sensu — ničeg nema u razumu što prethodno nije opaženo čulima, koje je moto zapadne ekstraverzije, mora da ima takav razlog. Ali kao što smo naglasili, ova ekstraverzija je psihološki opravdana bitnom činjenicom da nesvesna kompenzacija leži s one strane ljudske kontrole. Ja znam da se joga hvali da je u stanju da kontroliše čak i nesvesne procese, tako da u psihi kao celini ne može ništa da se zbije što se ne usmerava putem najviše svesti. Ne sumnjam da je takvo stanje manje ili više moguće. Ali to je moguće samo pod jednim uslovom: mora se postati identičnim sa nesvesnim. Taj identitet je istočnjački ekvivalent našeg zapadnog idola apsolutne objektivnosti, mašinskog usmerenja na jedan cilj, jednu ideju ili stvar, čak i po cenu opasnosti da se izgubi svaki trag unutrašnjeg života. Za istočnjačko stanovište je ova apsolutna objektivnost zastrašujuća, jer je ona istoznačna sa potpunim identitetom sa sangsarom; za Zapad pak samadhi nije ništa drugo do beznačajno stanje sna. Na Istoku je unutrašnji čovek uvek imao toliku moć nad spoljnjim čovekom da svet nikada nije imao mogućnosti da ovoga otrgne od njegovih unutrašnjih korena; na Zapadu je, međutim, spoljašnji čovek toliko stupio u prednji plan da se otuđio od svog unutrašnjeg bića. Jedan duh, jedinstvo, neodredljivost i večnost privilegisani su za Jednog Boga. Covek je postao mali, ništavan i principijelno nikada nije u pravu.

Iz mojih izlaganja proizilazi da svako od ovih stanovišta, iako međusobno protivrečna, ima svoju psihološku opravdanost. Oba su jednostrana time što propuštaju da vide i uzmu u obzir one faktore koji

ne odgovaraju njihovom tipičnom stavu. Jedno potcenjuje svet svesnosti, drugo svet Jednog duha. Rezultat toga je da oba u svom ekstremnom stavu gube jednu polovinu univerzuma; njihov život je odsečen od totalne stvarnosti i lako postaje veštački i neljudski. Na Zapadu imamo maniju »objektivnosti«, asketski stav naučnika ili stav berzanskog trgovca koji lepotu i univerzalnost života odbacuje poradi jednog manje ili više idealnog cilja. Na Istoku su to mudrost, mir, otcepljenost i nepokretnost jedne psihe koja se vratila svom tamnom izvoru i koja je iza sebe ostavila svu brigu i **sve** radosti života kako on jeste i kako verovatno treba da bude. Nije nikakvo čudo da ta jednostranost u oba slučaja ostvaruje veoma slične forme kaluđerstva; ona isposniku, svetom čoveku, kaluđeru ili naučniku obezbeđuje nesmetanu koncentraciju na jedan cilj. Nemam ništa protiv jednostranosti kao takve. **Covek,** veliki eksperiment prirode ili svoj sopstveni veliki eksperiment, očevidno ima prava na takve poduhvate — ako može da ih podnese. Bez jednostranosti se ljudski duh ne bi mogao razvijati u svojoj diferenciranosti. Ali sigurno ne može da škodi ako se učini pokušaj da se shvate obe strane.

Ekstravertna tendencija Zapada i introvertna tendencija Istoka imaju jedan značajan zajednički cilj; oba čine očajničke napore da pobede puku prirodnost života. To je potvrda duha nad materijom, *opus contra naturam,* jedan simptom za mladost čoveka koji još uvek uživa u tome da upotrebi najmoćnije oružje koje je priroda ikada pronašla, svesni duh. Podnevica čovečanstva, koja leži u nekoj dalekoj budućnosti, još uvek može da donese sa sobom neki drugi ideal. Vremenom se možda o osvajanjima više čak neće ni sanjati.

IV

PSIHOLOGIJA I RELIGIJA

1.

AUTONOMIJA NESVESNOG

Pošto je, izgleda, namera utemeljivača Terrv Lectures da predstavnicima prirodnih nauka, kao i filozofije i drugih oblasti ljudskog saznanja, pruži priliku da daju svoj doprinos razjašnjenju večnog problema religije, i pošto je Jelski univerzitet meni ukazao čast, poverivši mi održavanje Terrv Lectures za 1937. godinu, pretpostavljam da se moj zadatak sastoji u tome da pokažem kakve veze ima psihologija, ili bolje rečeno ona specijalna grana medicinske psihologije koju ja zastupam, sa religijom, ili šta ona može da kaže o religiji. Budući da je religija jedan od najranijih i najopštijih izraza ljudske duše, prirodno je da nijedan vid psihologije koji se bavi psihološkom strukturom ljudske ličnosti ne može da prenebregne činjenicu da religija nije samo sociološki ili istorijski fenomen, već^a ona za veliki broj ljudi predstavlja i jedan veoma važni lični doživljaj.

Iako su me često nazivali filozofom, ja saiti empiričar i kao takav ja se pridržavam fenomenbloškog stanovišta. Smatram da se ne kosi sa načelima naučne empirije, ako se ponekad preduzmu razmatranja koja idu dalje od pukog gomilanja i klasifikovanja iskustvenog materijala. Ja u stvari verujem da iskustvo bez reflektivnog razmišljanja uopšte nije moguće, jer je »iskustvo« asimilacioni proces, bez kojeg ne može

uopšte da bude razumevanja. Iz takve konstatacije proizilazi da psihološkim pitanjima prilazim sa prirodnonaučnog a ne filozofskog stanovišta. Ukoliko fenomen religije poseduje veoma značajan psihološki aspekt, ja tu temu obrađujem sa čisto empirijskog stanovišta, što znači da se ograničavam na posmatranje fenomena i da se uzdržavam od svakog metafizičkog ili filozofskog načina posmatranja. Ne osporavam valjanost drugih vidova posmatranja, ali ja ne mogu da polažem prava na to da korektno primenjujem ta stanovišta.

Svestan sam toga da većina ljudi veruje da zna sve što može da se zna o psihologiji, jer smatra da psihologija nije ništa drugo do ono što oni znaju o sebi. Ali psihologija je nešto znatno više. Imajući veoma malo posla sa filozofijom, ona se daleko više bavi empirijskim činjenicama, od kojih je jedan dobar deo veoma teško dostupan prosečnom iskustvu. Namera mi je da pružim uvid u način na koji se praktična psihologija suočava sa religioznim problemom. Razume se samo po sebi da bi širina problema zahtevala da se tome posveti daleko više od tri predavanja, jer bi neophodno bavljenje određenim pojedinostima iziskivalo i više vremena i više objašnjenja. Prvo poglavlje mojih predavanja biće neka vrsta uvoda u problematiku praktične psihologije i njenih odnosa prema religiji. Drugo poglavlje će se baviti onim činjenicama koje predočavaju egzistenciju jedne prave religiozne funkcije u nesvesnom. U trećem poglavlju će biti obrađena religiozna simbolika nesvesruh .procesa.

Pošto .su moja razmatranja prilično neobične prirode, to ne. mogu da pođem od pretpostavke da su moji slušaoci potpuno upoznati sa metodološkim stanovištem-one vfsjte psihologije koju ja zastupam. To stanovište je isključivo fenomenološko; to će reći da se ono bavi pojavama, - zbivanjima, iskustvima — ukratko rečeno, Činjenicama. Njegova istina je jedno činjenično stanje a ne sud. Kada psihologija govori, na primer, o motivu devičanskog rođenja, onda se ona bavi samo činjenicom da takva ideja postoji, ali

se ona ne bavi pitanjem da li je takva ideja u bilo kom smislu istinita ili pogrešna. Ideja je psihološki istinita ukoliko egzistira. Psihološka egzistencija je subjektivna, ukoliko se ideja pojavljuje samo u jednoj individui. Ali ona je objektivna, ukoliko je putem consensus gentiuma kolektivno prihvaćena.

Ovo stanovište je i stanovište prirodnih nauka. Psihologija se bavi idejama i drugim duhovnim sadržajima na onakav način na kakav se recimo zoologija bavi raznim vrstama životinja. Jedan slon je istinit, jer egzistira. Slon nije ni logički zaključak, ni tvrdnja, niti neki subjektivni sud nekog tvorca. On je jednostavno jedan fenomen. Ali mi smo se toliko navikli na mišljenje da su psihičke pojave svojevoljni produkti slobodnog rasuđivanja, pa čak i pronalasci čoveka kao stvaraoca, da teško možemo da se oslobodimo predrasude da psiha i njeni sadržaji nisu ništa drugo do naš sopstveni samovoljni pronalazak ili jedan manje ili više iluzorni produkt pretpostavki i sudova. Činjenica je da se određene ideje javljaju skoro svuda i u svim vremenima i da se čak mogu spontano, same od sebe, obrazovati, sasvim nezavisno od migracije i tradicije. Njih ne stvara individua, već joj se one događaju, one se štaviše nameću individualnoj svesti, To nije platonovska filozofija, već empirijska psihologija.

Ako govorim o religiji, onda prethodno moram da objasnim šta pod tim pojmom podrazumevam. Religija je, kao što kaže latinska reč religere, *brižljivo i savesno posmatranje* onoga što je Rudolf Oto (Rudolf Otto)[1] tačno nazvao *numinozno,* naime dinamička egzistencija ili delovanje koje ne proističe iz jednog samovoljnog akta. Naprotiv, to delovanje obuzima ljudski subjekt i ovladava njime, koji je uvek pre njegova žrtva nego njegov tvorac. Numinozno je — bilo šta da je njegov uzrok — uslov subjekta, koji je nezavisan od njegove volje. U svakom slučaju kako religiozno učenje tako i consensus gentium uvek i svugde izjavljuju, da se ovaj uslov mora pripisati

[1] **Rudolf Otto, *Das Heilige* (Sakralno), 1917.**

nekom uzroku izvan individue. Numinozno je ili osobina jednog vidljivog objekta ili delovanje nekog nevidljivog prisustva koje uslovljava posebnu promenu svesti. To je barem opšte pravilo.

Međutim, postoje izvesni izuzeci kada se dođe do pitanja praktične primene ili rituala. Veliki broj ritualnih činova obavlja se sa ciljem da se namerno izazove dejstvo numinoznog i to pomoću određenih magičnih postupaka, kao, na primer, prizivanja, inkantacije, žrtvovanja, meditacije i ostalih joga-postupaka, te raznih vidova sebi nametnutih mučenja itd. Ali religiozno verovanje u jedan spoljašnji i objektivno božanski uzrok uvek prethodi svakom takvom činu. Katolička crkva, na primer, udeljuje sakramente (svetu tajnu) sa ciljem da verniku pruži njihov duhovni blagoslov; pošto bi ovaj čin, međutim, mogao da izazove utisak da se prisustvo božanske milosti može ostvariti silom, putem jednog nesumnjivo magičnog postupka, onda se logički ovako argumentiše: niko nije u stanju da prisili božansku milost na prisustvo u činu obavljanja svete tajne, ali je ona ipak u tome neizbežno prisutna, pošto je sveta tajna božanska institucija, koju Bog ne bi uspostavio da nije imao namere da je podrži.[2]

Religija je, čini mi se, poseban stav ljudskog duha, koji bi, u saglasnosti sa izvornom upotrebom pojma »religio«, mogli formulisati kao *brižljivo uzimanje u obzir i posmatranje* izvesnih dinamičkih faktora, koji se shvataju kao »sile«: duhovi, demoni, bogovi, zakoni, ideje, ideali ili bilo kako da je čovek nazvao te faktore, koje je u svom svetu doživeo kao dovoljno moćne, opasne ili dobronamerne da bi im posvetio odgovarajuću pažnju, ili pak kao dovoljno velike, lepe i smisaone da bi im se pobožno molio ili

*** Gratia adiuvans i gratia sanctificans su dejstva sacramentum ex opere operato. Sveta tajna zahvaljuje svoje dejstvo činjenici da je instituisana neposredno putem Hrista. Crkva nije u stanju da ritual poveže sa milošću na način kojim bi actus sacramentalis izazvao prisustvo i dejstvo milosti, tj. res et sacramentum. Shodno tome ritual koji sveštenik izvodi nije causa instrumentalis, već samo causa ministerialis.**

ih voleo. U engleskom se često za nekoga ko je zanosno zainteresovan za neku stvar kaže — »that he is almost religiosly devoted to his cause«; Viljem Džems (William James), na primer, napominje da naučnik često ne veruje, »ali je njegov temperament pobožan«.[3]

Hoću jasno da kažem da sa izrazom »religija< [1] ne mislim na veroispovedno opredeljenje. Međutim, tačno je da se svaka konfesija, s jedne strane, zasniva na doživljaju numinoznog, i, s druge strane, na pistis«, na vernosti (lojalnosti), veri i poverenju prema određenom doživljaju numinoznog dejstva i promeni svesti koja iz toga proishodi; ubedljiv primer za to je Pavlovo preobraženje. Moglo bi se, dakle, reći da izraz »religija« označava poseban stav svesti koja je izmenjena putem doživljaja numinoznog.

Konfesije su kodifikovane i dogmatizovane forme prvobitnih religioznih doživljaja.* Sadržaji doživljaja proglašeni su svetim i po pravilu su ukrućena u jednom nesavitijivom, često puta komplikovanom misaonom zdanju. Upražnjavanje i ponovno stvaranje prvobitnih doživljaja postali su ritual i nepromenjiva institucija. To ne mora da znači da je došlo do beživotnog okamenjavanja. Naprotiv, to za niz stoleća i bezbroj ljudi može da bude forma religioznog doživljavanja a da se uopšte ne pojavi vitalna potreba za određenom promenom. Iako je katolička crkva često puta optuživana zbog svoje posebne krutosti, ona ipak priznaje da je dogma živa i da je

*** »But our esteem for facts has not neutralized in us ali religiousness. It is itself almost religious. Our scientific temper is devout«. *Pragmatism,* 1911, p. 14. i d.**

[4] »Religio est, quae superioris ciusdam naturae (quam divinam vocant) curam caeremoniamque affert«. Cicero, *De Inventione Rhetorica.* II, p. 147 (Religija je ono što izvesnoj višoj prirodi — koja se naziva božanskom — donosi pažnju i sveti strah). »Religiose testimonium disere ex jurisjurandi iide«. Cicero, *Pro Coelio.* 55. (Religiozno položiti svedočanstvo .<a zakletvom vernosti.)

[5] Heinrich Scholz (Hajnrih Sole) u: *Die Religionsphilosophie des Als-Ob* (Filozofija religije onog Kao-da), 1921, zastupa slično stanovište, v. i H. R. Pearcv, *A Vindication of Paul.* 1936.

shodno tome njeno formulisanje u izvesnom smislu sposobno da se menja i razvija. Cak ni broj dogmi nije ograničen i može tokom vremena da bude povećan. To isto važi i za ritual. Ali sve te promene **i** svi ti razvoji određeni su okvirom prvobitno doživljenih činjenica, čime se uspostavlja posebna vrsta dogmatskog sadržaja i osećajne vrednosti. čak **i** protestantizam, koji je na izgled prihvatio jedno skoro neograničeno oslobađanje od dogmatske tradicije **i** kodifikovanih rituala, raspavši se u više od četiri stotina denominacija, čak je i on vezan za tu potrebu da barem bude hrišćanski i da se izražava u okviru uverenja da se Bog prikazao u liku Hrista koji je patio i stradao za čovečanstvo. To je određen okvir sa određenim sadržajima, koji se ne mogu povezivati i proširivati sa budističkim ili islamskim idejama **i** osećanjima. A ipak nema sumnje da ne predstavljaju samo Buda ili Muhamed ili Konfučije ili Zaratustra religiozne fenomene, već isto tako i Mitra, Atis, Kibela, Mani, Hermes i mnoge egzotične religije. Ako zauzima naučni stav, onda psiholog ne sme da se obazire na pretenzije svake veroispovesti da bude jedina i večna istina. On svoju pažnju mora da usredsredi na ljudsku stranu religioznog problema, jer se bavi prvobitnim religioznim doživljajem, sasvim nezavisno od toga šta su veroispovesti od toga načinile.

Budući da sam ja lekar i specijalista za nervne **i** duševne bolesti, moja polazna tačka nije neko religiozno opredeljenje već psihologija homo religiosusa, dakle čoveka koji uzima u obzir i brižljivo posmatra izvesne faktore koji utiču na njega i njegovo opšte stanje. Lako je imenovati i definisati ove faktore shodno istorijskom predanju ili etnološkom znanju, ali je veoma težak zadatak to isto učiniti sa stanovišta psihologije. Ono što ja mogu da dam kao svoj doprinos rešavanju pitanja religije, to potiče isključivo iz mog praktičnog iskustva kako sa mojim pacijentima tako i sa takozvanim normalnim. Pošto naše iskustvo sa ljudima u znatnoj meri zavisi od toga šta mi činimo sa njima, to smatram da je za ovu moju temu potrebno da prethodno dam jednu opštu pred-

stavu o tome kako ja postupam u mom praktičnom radu.

Pošto je svaka neuroza povezana sa najintimnijim životom čoveka, to će pacijent uvek imati neke smetnje kada treba da da tačan opis svih okolnosti i zapleta koji su prouzrokovali njegovo oboljenje. Ali zašto on, o tome ne bi mogao da govori sasvim slobodno? Zašto je strašljiv i bojažljiv, zašto se prenemaže? Razlog tome je »brižljivo uzimanje u obzir« određenih spoljašnjih faktora, koji se zovu javno mnenje ili respektabilitet ili dobar glas. Pa čak i kada ima poverenje u svog lekara, kada se više ne stidi pred njim, pacijent će se libiti ili čak i plašiti da *samom sebi* prizna određene stvari, kao da je opasno da postane svestan samog sebe. Čovek se obično boji onih stvari koje mu se čine premoćnim. Ali, postoji li nešto u čoveku što je jače od njega samog? Ne smemo da smetnemo s uma da svaku neurozu prati izvesna demoralizacija. Ukoliko je čovek neurotičan, izgubio je poverenje u sebe. Neuroza je jedan ponižavajući poraz i tako je osećaju i oni ljudi koji nisu sasvim nesvesni svoje psihologije. A taj poraz je pretrpljen od nečega što je »nestvarno«. Lekari su dugo uveravali pacijenta da mu nije ništa, da zaista ne boluje od srčanog oboljenja, da nema karcinom. Uveravali su ga da su njegovi simptomi samo uobraženi. Ukoliko pacijent više veru je da je »malade imaginaire«, utoliko njegovu ličnost više prožima osećanje manje vrednosti. »Ako su moji simptomi uobraženi«, reći će on, »gde sam onda pokupio to prokleto uobraženje i zašto podržavam takvu besmislicu?« Zaista je dirljivo imati pred sobom inteligentnog čoveka koji nas skoro molećivo uverava da ima intestinalni karcinom i istovremeno malodušnim glasom objašnjava da on naravno zna da je njegov karcinom samo jedna imaginarna stvar.

Bojim se da nam naša obična, materijalistička predstava o psihi u slučajevima neuroza ne može biti od neke naročite pomoći. Kada bi naša duša bila opremljena nekim telom od fine materije, onda bi barem mogM reći da to vazdušasto ili koprenasto telo

boluje od tog stvarnog, iako nekako vazdušastog karcinoma, kao što grubo materijalno telo može da bude napadnuto takvom bolešću. Onda bi barem bilo nečeg stvarnog. Medicina je otuda veoma odbojna prema svim simptomima psihičke prirode — ili je telo bolesno ili čoveku nije ništa. A ako se ne može dokazati da je telo doista bolesno, onda je stvar u tome da naša sadašnja sredstva još ne pružaju mogućnosti lekaru da utvrdi pravu prirodu nesumnjivog organskog poremećaja.

Ali šta je zapravo psiha? Materijalistička predrasuda objašnjava psihu kao jedan puki epifenomen, kao nusprodukt organskih procesa mozga. Svaka psihička smetnja mora da ima određenu organsku ili fizičku uzročnost, koja se ne može utvrditi jedino zbog toga što su naša sadašnja dijagnostička sredstva nedovoljno usavršena. Nepobitna veza između psihe i mozga daje ovom gledištu određenu uverljivost, ali ne i u tolikoj meri da bi ga učinio isključivom istinom. Mi ne znamo da li kod neuroze postoji stvarni poremećaj organskih procesa mozga ili ne, a ako se radi o smetnjama endokrine prirode, onda se veoma teško može reći da li su možda posredi pre posledice nego uzroci.

S druge strane, nema sumnje da neuroze imaju psihičke uzroke. Stvarno je sebi veoma teško predstaviti da organska promena može da bude izlečena u jednom trenutku putem puke ispovesti. Ali ja sam video slučaj histerične groznice sa temperaturom od 39 stepeni, koja je putem ispovedanja psiholoških uzroka izlečena za nekoliko minuta. Ali kako bi trebalo da objasnimo slučajeve očevidnih psihičkih oboljenja, na koja se utiče i koja se čak lece pukim razgovorom o određenim bolnim duševnim konfliktima? Video sam jedan slučaj psorijaze, kod koga je ova bolest bila obuzela skoro celo telo, ali je pacijent posle nekoliko nedelja psihološke terapije skoro potpuno bio izlečen. U drugom slučaju je pacijent morao da bude podvrgnut operaciji zbog proširenja debelog creva. Isečeno je 40 cm, ali je veoma brzo došlo do znatnog proširenja preostalog debelog creva. Pacijent

je bio očajan i nije hteo da da svoju saglasnost za drugu operaciju, iako je hirurg smatrao da je ova operacija neophodna. Čim su bile otkrivene neke intimne psihološke činjenice, debelo crevo je opet počelo normalno da funkcioniše.

Ovakva iskustva, koja nikako nisu retka, veoma otežavaju da se veruje da psiha nije ništa ili da je jedna uobražena činjenica nestvarna. Ona se samo ne nalazi' tamo gde je naš kratkovidi um traži. Ona postoji, ali ne u fizičkoj formi. Pretpostavka da egzistencija može da bude samo telesna je jedna skoro smešna predrasuda. U stvari, jedina forma egzistencije za koju neposredno znamo jeste psihička. Mi bismo, s druge strane, isto tako mogli da kažemo da je fizička egzistencija samo zaključak, pošto o materiji nešto znamo samo utoliko, ukoliko primamo psihičke slike koje nam čula posreduju.

Sigurno je da veoma grešimo ako prenebregavamo ovu jednostavnu ali osnovnu istinu. Ako neuroza uopšte ne bi imala nekog drugog uzroka do uobraženje, ona bi uprkos tome opet bila vrlo realna stvar. Ako bi neki čovek sebi uobrazio da sam ja njegov smrtni neprijatelj, i ako bi me ubio, onda bih ja bio mrtav zbog jednog pukog uobraženja. Uobraženja postoje i mogu da budu isto tako stvarna i isto tako štetna i opasna kao i fizička stanja. Ja čak verujem da su psihičke smetnjj daleko opasnije od epidemija ili zemljotresa. Čak ni epidemije kuge i boginja u srednjem veku nisu pokosile toliko ljudi kao određene razlike u mišljenjima 1914. godine.

Iako naš duh ne može da dohvati svoju sopstvenu formu postojanja, jer nedostaje spoljašnja arhimedovska tačka, on ipak postoji. Psiha je egzistentna, ona je čak sama egzistencija.

Šta dakle da odgovorimo našem pacijentu koji uobražava da ima karcinom? Ja bih mu rekao: »Da, prijatelju moj, ti doista boluješ od neke vrste raka. Ti doista nosiš u sebi jedno opako zlo, ali ono neće ubiti tvoje telo, jer je imaginarno. Ali će na kraju ubiti tvoju dušu. Ono je već poremetilo i zatrovalo tvoje ljudske odnose i tvoju ličnu sreću, i ono će se

sve dalje širiti, sve dok ne proguta ćelu tvoju psihičku egzistenciju, tako da na kraju više nećeš imati ljudsko obličje, već ćeš biti samo jedan opaki, razorni tumor.«

Našem pacijentu je jasno da on nije tvorac svog bolesnog uobraženja, iako će mu njegov teorijski razum govoriti da je on posednik i stvaralac svog uobraženja. Kada čovek stvarno boluje od karcinoma, onda nikada ne misli da je on sam odgovorni tvorac tog zla, iako se karcinom nalazi u njegovom telu. Ali kada se radi o psihi, onda odmah osećamo neku vrstu odgovornosti, kao da smo mi tvorci naših psihičkih stanja. Ova predrasuda je srazmerno mlađeg datuma. Još ne tako davno čak i visokocivilizovani ljudi su verovali da psihički agensi mogu da utiču na naš razum i naša osećanja. Postojali su vračevi i veštice, duhovi, demoni i anđeli, pa čak i bogovi, koji su bili u stanju da izazovu određene psihološke promene u čoveku. U ranija vremena bi se i čovek sa svojim uobraženjem da ima karcinom sigurno sasvim drugačije osećao u odnosu na tu svoju ideju. On bi verovatno pomislio da je neko protiv njega upotrebio čarobna sredstva ili da je opsednut. Nikada ne bi pomislio da je on sam tvorac jedne takve fantazije.

U stvari, ja smatram da je njegova ideja o karcinomu spontana izraslina, koja potiče iz onog dela psihe koji nije identičan sa svešću. Ona se javlja kao neka autonomna tvorevina koja prodire u svest. Za svest se može reći da je naša sopstvena psihička egzistencija, ali karcinom ima *svoju* sopstvenu psihičku egzistenciju, nezavisnu od nas samih. Ova konstatacija izgleda da u potpunosti formuliše činjenice koje se mogu posmatrati. Ako bi takav slučaj podvrgli asocijacionom eksperimentu[8], brzo bi otkrili da takav čovek nije gospodar u svojoj kući: njegove reakcije su produžene, izmenjene, potisnute ili su zamenjene autonomnim uljezima. Na određen broj nadražujućih reci on ne odgovara prema svojoj svesnoj nameri; na njih odgovor dolazi od određenih autonom-

[6] **Jung, *Diagnostische Assoziationsstudien* (Dijagnostičke studije o asocijaciji), 1910/11.**

nih sadržaja, kojih je osoba nad kojom se vrši opit često čak i nesvesna. U našem slučaju pak sigurno ćemo otkriti odgovore koji potiču iz psihičkog kompleksa, koji se nalazi u korenu ideje o posedovanju karcinoma. Ako u bilo kakvoj situaciji provokativna reč nailazi na nešto što je povezano sa skrivenim kompleksom, reakcija svesnog Ja biće ometena ili čak zamenjena odgovorom koji potiče iz sfere kompleksa. Sve to izgleda tako kao da je kompleks neko samostalno biće koje je u stanju da omete namere Ja. Kompleksi se stvarno ponašaju kao sporedne ličnosti ili kao delovi ličnosti koji poseduju sopstveni duhovni život.

Neki kompleksi su samo odvojeni od svesti, jer je ova.odlučila da ih se oslobodi putem potiskivanja. Alipostoje i kompleksi koji nikada nisu bili u svesti i koji se stoga ni ne mogu svojevoljno potisnuti. Oni izrastaju iz nesvesnog i preplavljuju svest svojim čudnim i nepokolebljivim uverenjima i impulsima. Slučaj našeg pacijenta spada u poslednju kategoriju. Pored sve svoje kulture i inteligencije, on je bio bespomoćna žrtva nečega što je ovladalo njime i što ga je opselo. On je bio potpuno nesposoban da sam sebi pomogne na neki način protiv te demonske sile svog bolesnog stanja. Prisilna ideja ga je stvarno nadrasla kao kakav karcinom. Jednog dana ona se pojavila i otada je ostala nepokolebljiva; bilo je samo kratkih slobodnih intervala.

Ovakvi slučajevi objašnjavaju do izvesnog stepena zašto se ljudi boje da postanu sami sebe svesni. Pa zaista bi moglo biti nečeg iza zavese — nikada ne može da se zna — i stoga se čovek radije odlučuje na to da »uzima u obzir i brižljivo posmatra« faktore izvan svesti. Kod većine ljudi postoji jedna vrsta primitivne SscrtSaiu-ovia u odnosu na moguće sadržaje nesvesnog. Pokraj sveg prirodnog straha, sveg osećanja stida i takta, postoji i potajan strah pred »perils of the soul«, opasnostima duše. Čovek se naravno opire da prizna postojanje takvog smešnog straha. Ali čoveku bi trebalo da postane jasno da ovaj strah nikako nije neopravdan, naprotiv, da je on itekako

osnovan. Mi nikada nismo posve sigurni da li će neka nova ideja opsesti nas same ili pak našeg suseda. Mi dobro znamo, i iz novije i iz starije istorije, da su takve ideje često tako čudesne i tako neobične, da razum teško može s time da se saglasi. Fascinacija koja je **skoro** uvek povezana sa takvom idejom stvara fanatičnu opsednutost, koja opet sa svoje strane uslovljava da svi disidenti — svejedno da li su dobronamerni ili razumni — budu živi spaljeni, pogubljeni ili masovno uništeni pomoću modernije mašinske puške. Mi čak nismo u stanju da se utešimo konstatacijom da takve stvari pripadaju davno prošlim vremenima. Na nesreću, izgleda da se takve stvari ne zbivaju samo u današnje doba, nego da ih u posebnoj meri treba očekivati i u budućnosti. »Homo homini lupus« je jedna tužna ali večno važeća izreka. **Covek** stvarno ima dovoljno razloga da se boji onih bezličnih sila koje prebivaju u nesvesnom. Mi se nalazimo u blaženom neznanju o tim silama, jer se nikada ili skoro nikada ne pokazuju u našem ličnom delanju i u običnim okolnostima. Ali kada se, s druge strane, ljudi nagomilaju i obrazuju masu, onda se oslobađaju dinamizmi kolektivnog čoveka — beštije ili demoni, koje se nalaze usnuli u svakom pojedincu, sve dok ne postane delićem jedne mase. **Covek** u masi pada na niži moralni i intelektualni nivo, na nivo koji je uvek tu ispod praga svesti. Tu je nesvesno uvek spremno da provali, čim obrazovanjem mase bude podržano i izmamljeno.

Čini mi se da je kobna greška ljudsku psihu posmatrati samo kao neku ličnu stvar i objašnjavati je isključivo sa tog ličnog stanovišta. Takvo objašnjenje je primenjivo samo na individuu u njenim običnim, svakodnevnim zanimanjima i odnosima. Međutim, kada dođe do nekog lakog poremećaja, na primer u obliku nepredviđenog i u izvesnom smislu neobičnog događaja, onda odmah nastupaju instinktivne sile. koje su potpuno neočekivane i koje se čine nekako novim i čudnim. One više ne mogu biti objašnjene ličnim motivima, jer se pre mogu uporediti sa primitivnim zbivanjima, kao recimo sa panikom prilikom

pomračenja sunca ili tome si. Posebno nedovoljnim mi se čini pokušaj, na primer, da se snažan prodor boljševističkih ideja objasni ličnim kompleksom oca.

Promena karaktera do koje dolazi usled prodora kolektivnih sila je začuđujuća. Blago i razumno biče može da se preobrazi u sumanutog čoveka ili u divlju životinju. Uvek smo skloni da krivicu pripišemo spoljašnjim okolnostima, ali ništa ne bi moglo u nama da eksplodira da u nama taj eksploziv nije postojao. Mi stvarno stalno živimo na jednom vulkanu, i koliko znamo, ne postoje ljudska zaštitna sredstva protiv moguće erupcije, koja će sve oko sebe uništiti. Nema sumnje, dobra je stvar propovedati zdrav ljudski razum, ali šta da se radi kada naše slušaoce sačinjavaju luđaci ili jedna kolektivno obuzeta masa? Između ove dve pojave nema razlike, jer i luđaka kao i masu pokreću bezlične, nadmoćne sile.

U stvari nije potrebno više od samo jedne neuroze da bi se izazvala sila koja se ne može obuzdati pdmoću razumnih sredstava. Naš slučaj sa karcinomom jasno pokazuje kako je bespomoćan ljudski razum pred najočiglednijom besmislicom. Ja svojim pacijentima uvek savetujem da takvu očevidnu ali nesavladivu besmislicu shvate kao izraz neke sile ili nekog smisla koji još ne razumeju. Iskustvo me je naučilo da je mnogo delotvornije ako se takva Činjenica ozbiljno shvati i ako se traga za odgovarajućim, prikladnim objašnjenjem. Ali objašnjenje može samo u tom slučaju da bude zadovoljavajuće, ako ono stvara hipotezu koja je ravna bolesnom delovanju. Naš pacijent se suočava sa nekom samovoljnom silom i sugestijom, a njegova svest nije u stanju da se tome ičim suprotstavi. U toj tegobnoj situaciji bilo bi sasvim pogrešno ako bi se pacijenta uveravalo da on sam na neki u najvećoj meri neshvatljiv način stoji iza tog svog simptoma i da ga potajno izmišlja i održava. Takav stav bi odmah ukočio njegov borbeni duh i on bi bio demoralisan. Daleko je bolje da on smatra da je njegov kompleks neka autonomna sila koja se usmerava protiv njegove svesne ličnosti. Pored toga ovakvo objašnjenje daleko više odgovara

stvarnim činjenicama od redukcije na lične motive. Neka očevidno lična motivacija doduše postoji, ali ona nije namerno stvorena, ona se u pacijentu jednostavno zbiva.

Kada u vavilonskom spevu Gilgameš[7] svojom nadmenošću i umišljenošću izaziva bogove, ovi izmišljaju i stvaraju čoveka koji je po svojoj snazi ravan Gilgamešu, da bi na taj način obuzdali protivzakonito častoljubije junaka. Upravo isto to desilo se našem pacijentu: on je mislilac koji stalno teži da sređuje svet pomoću svog intelekta i razuma. Njegovom častoljublju je bar uspelo da skuje svoju sopstvenu sudbinu. On je sve potčinio neumoljivom zakonu svog razuma; ali, negde je priroda ipak uspela da mu se izmigolji i ona mu se sveti u obliku potpuno neprikosnovene i besmislene ideje o karcinomu. Ovaj spretan plan smišljen je od strane nesvesnog, kako bi ga na taj način držalo na jednom surovom i nemilosrdnom lancu. To je bio najteži udarac koji je mogao biti zadat njegovim razumnim idealima a pre svega njegovoj veri u svemoćnu ljudsku volju. Takva opsesija može da se javi samo kod čoveka koji razum i intelekt zloupotrebljava u korist egoističkih ciljeva moći.

Gilgameš je, međutim, uspeo da umakne osveti bogova. On je usnuo sne koji su ga opomenuli i on im je poklonio punu pažnju. Ti snovi su mu pokazali kako može da savlada svog neprijatelja. I naš pacijent, koji živi u dobu u kome su bogovi izbrisani i čak na lošem glasu, takođe je usnuo snove, ali se on na njih nije obazirao. Kako bi jedan tako inteligentan čovek mogao da bude sujeveran i mogao snove da shvati ozbiljno! Opšta predrasuda u odnosu na snove samo je jedan od simptoma ozbiljnog potcenjivanja ljudske duše uopšte. Veličanstven razvoj tehnike i nauke ide na drugoj strani na uštrb zastrašujućeg pomanjkanja mudrosti i introspekcije. Naše religiozno učenje govori doduše o besmrtnoj duši, ali ima veoma malo ljubaznih reči za stvarnu ljudsku psihu,

[7] ***Das Gilgamesch-Epos* (Ep o Gilgamešu). Prev.** na nemački **Alb. Schott. 1934.**

koja bi direktno dospela u večno prokletstvo da nije bilo posebnog akta božanske milosti. Oba ova važna faktora u znatnoj su meri odgovorni za opšte nipodaštavanje psihe, ali ne i isključivo. Daleko stariji od ovih relativno mladih pojava su primitivni strah i odbojnost prema svemu što se graniči sa nesvesnim.

U svojim začecima svest mora da je bila jedna vrlo nesigurna stvar. Još i danas se u relativno primitivnim zajednicama može videti kako se lako gubi svest. Jedna od »perils of the soul«[8] je gubitak duše. To je slučaj kada jedan deo duše ponovo postaje nesvestan. Drugi slučaj je stanje amoka," koje odgovara luđačkom besnilu u germanskim sagama.[10] To je manje ili više potpuno stanje transa, koje često prate katastrofalne socijalne poslcdice. Čak i neka sasvim obična emocija može da prouzrokuje znatan gubitak svesti. Otuda primitivci neguju odabrane forme ljubaznosti, govore prigušenim glasom, odlažu svoje oružje, puze, saginju glavu, pokazuju dlanove ruku. Čak i naše forme uljudnosti još pokazuju izvesno »religiozno« poštovanje mogućih psihičkih opasnosti. Mi želimo da izvršimo povoljan uticaj na tok sudbine na taj način što jedan drugome na magičan način želimo »dobar dan«. Neuljudno je ako se prilikom pozdravljanja leva ruka drži u džepu ili iza leđa. Ako neko želi da bude naročito predusretljiv, onda on ovog drugog pozdravlja sa obe ruke. Pred ljudima velikog autoriteta poklanjamo se nepokrivene glave, što znači da mu nudimo nezaštićenu glavu, kako bismo pridobili naklonost silnika, koga bi lako mogao da spopadne ubilački bes. Pri ratničkim igrama primitivci mogu da dospeju u takvo stanje uzbuđenja da počinju da prolivaju krv.

Život primitivnog čoveka ispunjen je neprekidnim obzirom na uvek moguću opasnost od psihičkih

* **J. G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul,* 1911. p. 30. i d.; A. E. Crawley, *The Idea of the Soul,* 1909, p. 92; L. Levy-Bruhl, *ha Mentalite Primitive.* 1922.**

» Fenn, *Running Amok,* 1901.

[10] M. Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube,* 1935 (Vodan i germanska vera u sudbinu).

poremećaja i bezbrojni su pokušaji i procedure da se ta opasnost smanji. Stvaranje tabu-područja je spoljašnji izraz te činjenice. Bezbrojni tabui su omeđena psihička područja, koja se veoma strogo poštuju. Ja sam jednom prilikom, kada sam boravio kod plemena na južnim obroncima Maunt Elgona, napravio strahovitu grešku. Hte© sam da se raspitam o kućama duhova, na koje sam često nailazio u šumama, pa sam tokom jednog čavrljanja pomenuo reč »selelteni«, koja znači »duh«. Istog trenutka su svi zanemeli i svi su bili veoma zbunjeni. Svi su mi okrenuli leđa. jer sam glasno izgovorio reč koja 3e brižljivo izbegavala i time širom otvorio vrata veoma opasnim posledicama. Morao sam da promenim temu razgovora, kako bih mogao da nastavim ovo ćaskanje. Isti ti ljudi su me uveravali da nikada nemaju snove. Snovi su privilegija poglavica i vrača. A onda mi je vrač priznao da više nema nikakve snove, jer sada umesto toga imaju distriktskog komesara. »Otkada su Englezi tu, mi više nemamo snova«, reče on. »Komesar distrikta zna sve o ratu i bolestima i gde treba da živimo.« Ova čudna konstatacija dolazi otuda što su snovi ranije bili najviša politička instancija, glas »mungu« (numinoznog, boga). Otuda ne bi bilo mudro da neki običan čovek dozvoli da se nasluti da ima snove.

Snovi su glasovi nepoznatog, koji uvek prete novim zapletima, novim opasnostima, žrtvama, ratovima i drugim tegobnim stvarima. Jedan afrički Crnac usnio je jednom da su ga uhvatili njegovi neprijatelji i da su ga živog spalili. Sledećeg dana sazvao je svoje rođake i zamolio ih da ga spale. Oni su utoliko udovoljili njegovom zahtevu što su mu vezali noge i položili ih u vatru. On je, naravno, ostao strašno osakaćen, ali je umakao svojim neprijateljima."

Postoji veliki broj magičnih rituala sa jedinom svrhom odbrane od neočekivanih, opasnih naleta nesvesnog. Primitivca i njegov duh ne zbunjuje čudesna činjenica da je san, s jedne strane, božanski glas

[11] **L. Levy-Bruhl, Les *Fonctions Mentales dans les Soaetes Inferierues.* 1912, i *La Mentalite Primitive,* 1922.**

i poruka, a, s druge strane, nepresušni izvor nevolja. Vidljive ostatke ove primitivne činjenice nalazimo i u psihologiji jevrejskih proroka.[14] Veoma često oni odugovlače da poslušaju glas koji im se javio. Bio je to — moramo priznati — težak zadatak za jednog pobožnog čoveka kao što je bio Hošea — da se oženi kurvom, samo da bi se na taj način povinovao volji Gospoda. Od praskozorja čovečanstva postojala je izrazita sklonost da se putem određenih formi i zakona zauzda neobuzdani i samovoljni »natprirodni« uticaj. I taj proces se nastavio u istoriji u obliku povećanja broja rituala, institucija i uverenja. Mi vidimo kako za poslednjih dve hiljade godina institucija hrišćanske crkve preuzima posredničku i zaštitničku funkciju između tih uticaja i čoveka. U srednjovekovnim crkvenim spisima se u određenim slučajevima ne poriče mogućnost božanskog uticaja u snovima, ali se to shvatanje ne zastupa izričito, a crkva sebi zadržava pravo da sama odluči u pojedinim slučajevima da li se radi o pravim otkrovenjima u snu ili ne. U odličnom traktatu o snovima i njihovim funkcijama Benediktus Pererijus, S. J. (Benedictus Pererius, S. J.) kaže: »Bog, naime, nije vezan za takve zakone vremena i nije lišen pogodnih trenutaka da bi, kada on to zaželi, svoje snove saopštio bilo gde, bilo kad i bilo kome.«[18] Sledeći pasus baca zanimljivo svetio na,odnose između crkve i problema snova: »Mi, naime, čitamo i u 22. kolaciji Kasijana (Cassian) da su se oni stari učitelji i duhovni vodiči kaluđera veoma pomno bavili istraživanjem i ispitivanjem uzroka snova.«[14] Pererijus klasifikuje snove na sle-

[12] Fr. Heussermann, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie* (Prijem reci i simbol u starozavetnom proročanstvu), 1932.

[18] »Deus nempe, istius modi temporum legibus non est alligatus nec opportunitate temporum eget ad operanduin, ubicunque enim vult, quandocunque et quibuscunque vult. sua inspirat somnia ...: U: De Magia. *De Observatione Somntorttm* et de *Divinatione Astrologica, libri tres.* 1598, p. 147.

[14] »Legimus enim apud Cassianum in Collatione 22. veteres illos monachorum magistros et rectores, in perquirendis. et excutiendis quorundam somniorum causis, diligenter esse versatos«. Loc. cit., p. 142.

deći način: «... mnogi su prirodni, poneki ljudski, a neki čak i božanski«.[15] Postoje četiri uzroka snova: 1. neka telesna boljka; 2. neki afekat ili žestoko uzbuđenje izazvano ljubavlju; nadom, strahom ili mržnjom (str. 126. i d.); 3. moć i lukavstvo demona, to znači moć i lukavstvo nekog paganskog boga ili hrišćanskog đavola. »Đavo je u stanju da sazna prirodna dejstva koja ponekad zakonomerno proishode iz određenih uzroka, kao i sve ono što će kasnije i sam učiniti; on je u stanju da sazna i sadašnje i prošlo, kao i ono što je ljudima skriveno i da to onda ljudima saopšti putem sna.«[18] U pogledu zanimljive dijagnoze o demonskim snovima autor kaže sledeće: »... može se pretpostaviti koji snovi potiču od đavola: to su pre svega oni snovi u kojima se često ukazuje na skrivene ili buduće stvari, snovi koji ne služe ni u korist sopstvene ličnosti niti drugih nekih ličnosti, već služe samo kao demonstracija neobičnog znanja ili čak i kao podržavanje nekog opakog dela ...«."; 4. snovi koje je Bog poslao. U pogledu znakova koji ukazuju na božansku prirodu jednog sna, autor kaže: «... [to pokazuje] vrednost stvari koje se predočavaju snom: naime, kada neko putem sna saznaje stvari, do čijeg pouzdanog poznavanja čovek može doći samo dopuštenjem i blagodarnošću Boga, naime činjenice koje se u školskoj teologiji nazivaju stvarima budućnosti, nadalje tajne srca, koje, skrivene u najdubljim unutrašnjim kutovima duše, izmiču čovekovom saznanju i najzad najvažnije misterije naše vere koje nikome ne mogu biti otkrivene

i* »... multa sunt naturalia, quaedam humana, nonnulla etiam divina«. Loc. cit., p. 145.

i« »Potest enim daemon naturales effectus ex certis causis aliquandi necessario proventuros, potest quaecunque ipsemet postea facturus est, potest tam praesentia, quam praeterita, quae hominibus occulta sunt, cognoscere, et hominibus per somnium indicare«. Loc. cit>, p. 129.

" »... conjectari potest, quae somnia missa sint a daemone: primo quidem, si frequenter accidant somnia significantia res futuras, aut occultas, quarum cognitio, non ad utilitatem, vel ipsius, vel aliorum, sed ad inanem curiosae scientiae ostentitationem, vel etiam ad aliquid "nali faciendum conferat ...« Loc. cit., p. 130.

već samo putem pouke od strane Boga (!!) ... i na kraju se uglavnom to uzima (kao božansko), kada Bog unutrašnjim prosvetljenjem i uzbuđenjem, putem čega prosvetljava (ljudski) duh, tako utiče na volju, i tako uverava čoveka u pouzdanost i autoritet sna, da ovaj jasno saznaje Boga kao njegova tvorca i to tako nedvosmisleno vidi da će u to verovati bez ikakve sumnje, a i mora da veruje.«[1H] Pošto je, kao što je malopre već pomenuto, i demon u stanju da izazove snove sa tačnim predskazanjima o budućim zbivanjima, autor dodaje jedan citat iz Gregorija (Gregorius): »Sveti ljudi prave razliku između iluzija i otkrovenja i između glasova i slika samih vizija sa unutrašnjim osećanjem (ukusom) vrednosti, tako da oni znaju šta primaju od dobrog duha a šta im dolazi od duha zavaravanja. Jer, ako ljudski duh ne bi stalno bio na oprezu prema ovom poslednjem, onda bi ga duh zavaravanja zapleo u niz besmislenih stvari pošto ovaj (duh) ponekada predskazuje i mnogo istinitih stvari, samo da bi na kraju bio u situaciji da dušu uhvati u neku zavaravajuću klopku.«" Izgleda da bi to bilo jedno dobrodošlo obezbeđenje,

[18] »... ex praestantia rerum, quae per somnium sigmlicantur: nimirum, si ea per somnium innotescant homini, quorum certa cognitio, solius Dei concessu ac munere, potest homihi contingere, hujusmodi sunt, quae vocantur in soliš Theologorum, futura contingentia, arcana item cordium, quequae intimis animorum inclusa recessibus, ab omni pcnitus mortalium intelligentia oblitescunt, denique praecipua fidei nostrae mysteria, nulli, nisi Deo docente manifesta ('.!) ... Deinde, hoc ipsum (divinum esse) maxime declaratur interiori quadam animorrum illuminatione atque commotione, qua Deus si mentem illustrat, sic voluntatem afficit, sic hominem de fide et auctoritate, eius somnii certiorem facit, ut Deum esse ipsius auctorem, ita perspicue agnoscat, et liquido iudicet, ut it sine dubitatione ulla credere, et velit, et debeat: Loc. cit., p. 131.

<* »Scanti viri inter illusiones, atque revelationes, ipsas visionum voces et imagines, quondam intimo sapore discernunt, ut sciant quid a bono špiritu percipiant, et quid ab illusore patiantur. Nam si erga haec mens hominis cauta non esset, per deceptorem spiritum, multis se vanitatibus immergeret, qui nonnunquatn solet multa vera predicere, ut ad extremum valeat animam ex una aliqua falsitate laquerare«. *Dialogorum Ubri* IV, pogl. 48. U: Pererius, loc. cit., p. 132.

kada bi se snovi bavili »najvažnijim tajnama naše vere«. Atanasije (Athanasius) nam u svojoj biografiji sv. Antonija daje određenu predstavu o spretnosti đavola u predskazivanju budućih zbivanja.[20] Po ovom autoru oni se ponekad javljaju čak i u obličju kaluđera, pevajući psalme, naglas čitajući Bibliju i dajući zbrkane komentare o moralnom ponašanju braće.[81] Pererije pak, izgleda, ima puno poverenje u svoja merila, te on dalje kaže: »Kao što nam prirodna svetlost našeg razuma omogućava da evidentno razlikujemo istinu prvih principa, tako da možemo odmah, bez daljeg razmatranja, da ih prihvatimo, tako se naš duh u snovima koje je poslao Bog osvetljava božanskom svetlošću i to uslovljava naše saznanje da su ti snovi istiniti i božanskog porekla, kao i da u to sa pouzdanošću verujemo.«[22] Pererije se ne dotiče opasnog pitanja da li svako nepokolebljivo uverenje koje potiče iz sna neminovno dokazuje božansko poreklo sna. On uzima kao nešto samo po sebi razumljivo da takav san prirodno pokazuje karakter koji odgovara »najvažnijim tajnama naše vere«, a ni u kom slučaju tajnama neke druge vere. U tom pogledu je humanista Kaspar Pojcer (Caspar Peuzer) daleko određeniji i odmereniji. On kaže: »Od Boga potiču oni snovi koje *Sveto pismo* navodi kao snove poslate od Boga, a to nisu snovi slučajno poslati bilo kome ili onima koji tragaju za posebnim ličnim otkrovenjima ili ih očekuju po nekom svom ličnom shvatanju, već samo snovi koji su dati svetim očima i prorocima po božjem sudu i božjoj volji, i ti snovi se ne odnose na plitke, nevažne, vremenom uslovljene stvari, već govore o Hristu, vodstvu crkve, pitanjima vladavine i drugim čudesnim stvarima te veličine, a

** Up. E. A. Wallis Buđge, *The* Boofc *of Paradise,* 1904, I, 37. i d.

21 Loc. cit., p. 33. i d. i 47.

22 »Quemadmodum igitur naturale mentis nostrae lumen facit nos evidentes čemere veritatem primorum principiorum, eamque statim citra ullam argumentationem, assensu nostro complecti: sic enim somniis a Deo datis, lumen divinis animis nostris affulgens, perficit, ut ea somnia, et vera et divina esse intelligamus, certoque credamus.«

uz takve snove je Bog uvek dao sigurne dokaze, kao što su dar (tačnog) tumačenja i tome si., iz čega je svaki put proizlazilo da oni nisu ni samovoljni niti su nastali iz same prirode, već su nadahnuti BogOm.«[23] U njegovim recima se vidljivo manifestuje njegov kripto-kalvinizam, naročito kada se one uporede sa Theologia naturalis njegovih katoličkih savremenika. Moguće je da se Pojcerova aluzija o »otkrovenjima« odnosi na jeretičke novotarije. Jer, u sledećem paragrafu u kojem raspravlja o snovima đavolskog porekla (somnia diabolici generi), on kaže: » ... i inače što je đavo danas otkrio anabaptistima i u svako doba zanesenjacima i sličnim fanaticima«.[24] Sa oštrijim pogledom i sa više ljudskog razumevanja Pererije posvećuje jedno poglavlje pitanju: »Da li je hrišćanihu dopušteno da posmatra (razmatra) snove?« (An licitum sit christiano homini, observare somnia?), dok je drugo jedno poglavlje posvećeno pitanju: »U čijoj nadležnosti je korektno tumačenje snova? < (Cuius hominis sit rite interpretari somnia?) U vezi sa prvim pitanjem on dolazi do zaključka da važne snove treba uzeti u obzir. Tako on kaže: »Uopšte to nije crta sujevernog već religioznog, umnog i za svoje spasenje zabrinutog, smotrenog duha da li razmišlja o tome da li nam je snove, koji nam često dolaze i koji nas podstiču na nedela, podmetnuo đavo, kao i da s druge strane razmatra da li su snovi koji nas podstiču i pokreću na dobro, kao na primer na celibat, na udeljivanje milosti i na predavanje du-

**** »Divina somnia sunt,- quae divinitus immissa sacrae literae affirmant, non quibusvis promiscue, nec captantibus aut expectantibus peculiares &itoT)aX.\S¥Eic su a opi ni one: sed sanctis Patribus et Prophetsi Dei arbitrio et voluntate nec de levibus negociis, aut rebus nugacibus et monetaneis, sed de Christo, de gubernatione Ecclesiae, de imereiis, et eorundem ordine, de aliis mirandis eventibus: et certa his semper addidit Deus testimonia, ut donum interpretationis et alia, quo constaret non temere ea objici necque ex natura nasei, sed inseri divinitus«. *Commentarius de Praecipuis Generibus Divinationum.* 1560, p. 270.**

[84] »... quaeque nunc Anabaptistis et omni tempore Enthusiastis et similibus fanaticis .. diabolus exhibet«.

hovnom životu, poslati od Boga.«" Samo će glupi ljudi posvetiti pažnje svim onim ostalim futilnim snovima. U drugom poglavlju on napominje da niko ne treba, niti može da interpretira snove, »izuzev ako je inspirisan i poučen od strane Boga« (nisi divinitus afflatus et eruditus). »Nemo enim«, dodaje on, »novit quae Dei sunt nisi spiritus Dei.«[18] Ova sama po sebi izvanredno tačna konstatacija udeljuje povlasticu moći interpretacije snova takvim osobama koje su ex officio opremljene sa donum spiritus sancti. Ali takođe je jasno da jedan jezuitski autor nije mogao da ima u vidu descensus spiritus sancti extra ecclesiam. Uprkos činjenici da crkva priznaje božansko poreklo izvesnih snova, ona nije sklona ozbiljnijem bavljenju snovima; ona se čak izričito suprotstavlja tome, iako priznaje da bi neki snovi mogli da sadrže neposredno otkrovenje. Tako je promena u duhovnom stavu, do koje je došlo u poslednjim stolećima, crkvi, gledano barem sa tog stanovišta, u neku ruku dobro došla, jer je time veoma delotvorno obeshrabrivan onaj raniji introspektivni stav, koji je išao naruku ozbiljnijem razmatranju snova i unutrašnjih saznanja.

Protestantizam, koji je srušio poneki od bedema koje je crkva bila brižljivo podigla, odmah je iskusio razorno i šizmatičko dejstvo individualnih otkrovenja. Čim je dogmatska ograda bila srušena i čim je ritual bio izgubio autoritet svog dejstva, čovek se suočio s jednim unutrašnjim iskustvom bez zaštite vodstva putem kulta i dogme, koji su neuporediva kvintesencija kako hrišćanskog tako i paganskog religioznog iskustva. Protestantizam je uglavnom izgubio sve finije nijanse tradicionalnog hrišćanstva:

« »Denique somnia, quae nos saepe commovent, et incitant ad flagitia considerare num a daemone nobis subjiciantur, sicut contra, quibus ad bona provocamur et instigamur. veluti ad caelibatum, largitionem eleemosvnarum, et ingressum in religionem, ea ponderari num a Deo nobis missa sint, non est superstitiosi animi, sed religiosi, prudentis, ac salutis suae satagentis, atque solliciti. Loc. cit., p. 143.

**** Loc. cit., p. 146; up. 1. Kor. 2, 11.**

misu, ispovest, veći deo liturgije i namesničko značenje sveštenstva.

Moram da naglasim da ova konstatacija ne predstavlja vrednosni sud i da ne želi to ni da bude. Ja samo konstatujem činjenice. Protestantizam je, s druge strane, pojačao autoritet Biblije kao nadoknade za izgubljeni autoritet crkve. Ali, kao što je istorija pokazala, izvesna mesta u *Bibliji* mogu se tumačiti na različite načine; pored toga, naučna kritika *Novog zaveta* nije doprinela tome da se ojača vera u božanski karakter svetih spisa. A takođe je činjenica i to da- su velike mase obrazovanih ljudi pod uticajem takozvanog naučnog prosvećivanja ili istupile iz crkve ili su prema njoj u osnovi postale ravnodušne. Kada bi svi ti'ljudi bili samo ovejani racionalisti ili neurotični intelektualci, onda bi se taj gubitak mogao i preboleti. Ali, mnogi od njih su religiozni ljudi, samo što ne mogu da se slože sa postojećim formama vere. Ako to ne bi bilo tako, onda bi teško bilo objasniti značajan uticaj Buhmanovog grupnog pokreta na manje ili više obrazovane protestantske krugove. Katolik koji je okrenuo leđa crkvi većinom razvija potajnu ili otvorenu sklonost ka ateizmu, dok se protestant, ako je to ikako moguće, pridružuje nekom sektaškom pokretu. Izgleda da apsolutizam katoličke crkve zahteva jednu isto tako apsolutnu negaciju, dok protestantski relativizam dopušta varijacije.

Mogao bi neko pomisliti da sam suviše duboko zahvatio u istoriju hrišćanstva samo da bih objasnio predrasudu u odnosu na snove i individualno iskustvo. Ali ono što sam upravo rekao moglo je da bude deo mog razgovora sa našim pacijentom sa karcinomom. Rekao sam mu da bi bilo bolje da svoju opsesiju shvati ozbiljno, umesto da je psuje kao bolesnu besmislicu. Ali ovako ozbiljan pristup tom pitanju značilo bi da se ona prihvata kao neka vrsta dijagnostičke informacije o činjenici da je u jednoj stvarno postojećoj psihi došlo do poremećaja u obliku karcinomske izrasline. »Ali«, pitaće on, »šta ta izraslina može da bude?«, na što ću ja odgovoriti: »Ne znam«, pošto ja to zaista ne znam. Iako se, kao što sam ma-

lopre pomenuo, sigurno radi o nekoj komplementarnoj ili kompenzatornoj tvorevini, o njenoj specifičnoj prirodi ili njenom sadržaju se još uvek ništa ne zna. Ona je spontani izraz nesvesnog, u čijem se temelju nalaze sadržaji koji se ne mogu naći u svesti.

Moj pacijent bi sada veoma rado hteo da sazna šta ću ja učiniti da bih dopro do tih sadržaja koji čine koren njegove prisilne ideje. Po cenu opasnosti da ga povredim,,ja mu na to kažem da će nam njegovi snovi pružiti sve potrebne informacije. Mi ćemo ih tako shvatiti kao da proishode iz jednog inteligentnog, smisaono usmerenog i tako reći ličnog izvora. To je, naravno, smela hipoteza i ujedno pustolovina, jer mi time jednoj malo poverljivoj suštastvenosti poklanjamo izvanredno poverenje — suštastvenosti Čije stvarno postojanje još uvek poriče ne mali broj savremenih psihologa i filozofa. Jedan poznati naučnik, kome sam izložio svoj postupak, stavio je veoma karakterističnu primedbu: »Sve je to veoma interesantno, ali i opasno.« Da, priznajem, opasno je, isto tako opasno kao i jedna neuroza. Ali ako želimo da izlečimo neurozu, onda moramo nešto i da rizikujemo. Veoma dobro znamo da je veoma nedelotvorno činiti nešto bez rizika. Hirurška operacija karcinoma je takođe rizik, ali se ipak mora uraditi. Često sam, radi boljeg razumevanja, bio u iskušenju da svojim pacijentima savetujem da sebi psihu predstave kao neku vrstu »subtle body«, u kome mogu da rastu tumori fine građe. Predrasudom opterećeno verovanje da se psiha ili ne može predstaviti, pa da je shodno tome nešto manje od vazduha, ili da je više ili manje intelektualni sistem logičkih pojmova, tako je jako da ljudi, kada nisu svesni određenih sadržaja, smatraju da ovi ne postoje. Nema se poverenje i vere u pouzdano psihičko funkcionisanje izvan svesti i snovi se smatraju smešnim stvarima. U takvim okolnostima moj predlog mora da izazove najgoru sumnju. I stvarno sam čuo kako se iznose svi mogući argumenti protiv neodređenih shema snova.

Ali, i bez dublje analize, u snovima nalazimo one iste konflikte i komplekse čije postojanje može biti

utvrđeno i putem asocijacionog eksperimenta. Uz to ovi kompleksi čine integralni deo postojeće neuroze. Otuda imamo dovoljno razloga da prihvatimo mišljenje da snovi u najmanju ruku mogu da daju isto toliko obaveštenja o sadržaju neuroze kao i asocijacioni eksperiment. U stvari oni daju daleko više. Simptom je kao neki izdanak biljke nad zemljom, glavna biljka je pak razgranat podzemni rizom (splet korena). Taj korenski stub je sadržaj neuroze, on je »majka zemlja« kompleksa, simptoma i snova. Mi čak imamo dosta razloga da smatramo da snovi upravo odražavaju podzemne procese psihe. I kada dođemo do tog rizoma, onda smo bukvalno dospeli do »korena« bolesti.

Pošto nemam nameru da se dublje pozabavim psihopatologijom neuroza, uzeću za primer jedan drugi slučaj, da bih pokazao kako snovi otkrivaju nepoznate unutrašnje činjenice psihe, kao i iz čega se te činjenice sastoje. Snevač je takođe intelektualac znatne inteligencije. Bio je neurotičan i potražio je moju pomoć, jer je osećao da je njegova neuroza sve više uzimala maha i postepeno ali sigurno podrivala njegovo pozitivno osećanje života. Na sreću, njegov intelektualni integritet još nije bio stradao i on je još mogao slobodno da raspolaže svojom britkom inteligencijom. Iz tog razloga sam mu stavio u zadatak da sam posmatra svoje snove i da ih zapisuje. Ti njegovi snovi nisu mu bili odmah analizirani ili objašnjavani, već smo sa analizom počeli tek znatno kasnije. Tako kod ovih snova, koje ću sada izložiti, uopšte nije ništa tumačeno. Oni predstavljaju slobodan, prirodan niz događaja. Pacijent nikada ništa nije čitao iz oblasti psihologije, a kamoli iz analitičke psihologije.

Pošto se serija ovih snova sastoji od preko 400 snova, nemoguće je prikazati celokupni materijal; ali ja sam objavio izbor od 47 ovih snova, koji sadrže motive od posebnog religioznog interesa.[87] Moram još

[27] Jung, *Traumsvmbole đes Individuationsprozesses* (Simboli sna kod individuacionog procesa). U: *Psvchologie and Alchemie,* 1952, 2. deo. Ovde navedeni snovi ispituju se iz jednog drugog aspekta. PoSto snovi imaju mnogo aspekata, to oni mogu biti razmatrani sa više strana.

da kažem da je snevač po svom vaspitanju katolik, ali niti više obavlja religiozne obrede niti se interesuje za religiozne probleme. On spada među one intelektualce ili naučnike koji bi jednostavno bili začuđeni ako bi im se htelo pristupiti sa stanovišta religoznih pogleda bilo kakve vrste. Ako se zastupa gledište da je nesvesno jedna od svesti nezavisna psihička egzistencija, onda bi slučaj kao što je ovaj našeg snevača mogao biti od posebnog interesa, pod pretpostavkom da se ne varamo u našem shvatanju religioznog karaktera izvesnih snova. I ako se težište stavi isključivo na svest, a nesvesnom ne pripisuje nikakva nezavisna egzistencija, onda će biti interesantno da se ispita da li san svoj materijal stvarno uzima iz svesnih sadržaja ili ne. Ako bi ishod ispitivanja govorio u prilog hipoteze o nesvesnom, onda snove treba posmatrati kao mogući izvor informacija o religioznim tendencijama nesvesnog.

Ne može se očekivati da snovi izričito govore o religiji onako kako smo mi to navikli, da činimo. Međutim, među ovih 400 snova postoje dva sna koji *očevidno* govore o religiji. Reprodukovaću sada tekst sna koji je snevač sam zapisao:

Sve kuće imaju nešto nalik na scenu, pozorište. Kulise i dekoracije. Pominje se ime Bernarda Soa. Komad treba da se odigrava u dalekoj budućnosti. Iznad jedne kulise stoii na engleskom i nemačkom:

Ovo je opšta katolička crkva.
Ona je crkva Gospoda.
Svi koji se osećaju kao oružje Gospoda, neka stupe u nju.

Ispod toga stoji sitnije naštampano: Crkvu su osnovali Isus i Pavle — kao kada želi da se istakne starost jedne firme. Ja kažem mom prijatelju: »Hajde da pogledamo ovo.« On odgovara: »Nije mi jasno zašto puno ljudi mora biti skupa kada imaju religiozna osećanja.« Ja odgovaram: »Kao protestant ti to nikada nećeš razumeti.« Jedna žena se svesrdno slaže sa mnom. Sada vidim neku vrstu poziva na zidu, on glasi:

»Vojnici!

Ako osećate da se nalazite u vlasti Gospoda, klonite se toga da Ga direktno oslovite. Gospod je nedokučiv putem reči. Mi vam nadalje svesrdno preporučujemo da međusobno ne počinjete da diskutujete o atributima Gospoda. To je beskrosino, jer ono što je vredno i važno, to je neiskažljivo.

Potpis: Papa ... (ime nečitljivo)

Onda ulazimo. Unutrašnjost je nalik na neku džamiju, naročito podseća na Aja-Sofiju. Nema klupa — lep dojam prostora, nema slika, na zidu uokvirene izreke kao ornamenti (kao tamo izreke iz Korana). Jedna izreka glasi: »Ne laskajte svom dobrotvoru.« Žena koja se ranije saglasila sa mnom počinje da lije suze i da viče: »Tu više ništa ne preostaje.« Ja odgovaram: »Smatram da je sve tačno«, ali ona nestaje. Onda ja menjam položaj i ugledam masu ljudi pred sobom. Ne spadam među njih i ja stojim sam. Ali oni jasno stoje preda mnom i ja vidim njihova lica. Oni svi složno kažu: »Priznajemo da stojimo u vlasti Gospoda. Nebesko carstvo je u nama.« To je izgovoreno veoma svečano, i to tri puta. Onda zabruje orgulje, peva se jedna Banova fuga sa horom. Izvorni tekst je izostavljen. Ponekad se samo čuje neka vrsta kolorature, onda se ponavljaju reči: »Sve ostalo je papir« (treba da znači: ne deluje na mene kao živo). Pošto je hor zanemeo, počinje tako reći na studentski način lagodni deo sednice. Tu su sve sami vedri i odmereni ljudi. Ide se amo tamo, razgovara se jedan s drugim, pozdravljaju se međusobno i služi se vino (iz jednog biskupskog sveštenićkog seminara) i osveženja. Izražavaju se želje za uspeh i napredak crkve, a preko jednog zvučnika, kao da bi se dalo izraza radosti zbog porasta članova udruženja, daje se šlager sa refrenom: »Karl je takođe sada s nama.« Jedan sveštenik mi objašnjava: »Ove pomalo sporedne razonode su oficijelno odobrene i dopuštene. Moramo malo da se prilagodimo američkim metodama. U radu sa masom, kao što je to kod nas, to je neizbežno. Od američkih crkava se razlikujemo načelno jednom izrazito antiasketskom usmerenošću.« Tu sam se probudio. Osećanje velikog olakšanja.

Postoje, kao što je poznato, brojna dela o fenomenologiji snova, ali je mali broj dela koja se bave

njihovom psihologijom. I to iz očiglednog razloga što je psihološko tumačenje snova u najvećoj meri delikatan i riskantan poduhvat. Frojd je načinio smeo poduhvat da tmine psihologije sna objasni uz pomoć aspekata sakupljenih u području psihopatologije.[21]* Ma koliko da se divim smelosti njegova pokušaja, ipak nisam u stanju da se složim ni sa njegovom metodom ni sa njegovim rezultatima. On snove objašnjava kao puku fasadu iza koje je namerno nešto sakriveno. Nema sumnje da neurotičan kriju neugodne stvari, verovatno isto tako kao što to čine i normalni ljudi. Ali drugo je pitanje da li se takva kategorija srne primeniti na tako normalan i u ćelom svetu raširen fenomen kao što je to san. Sumnjam da smemo da prihvatimo da je san nešto drugo nego što se čini da je. Pre sam sklon da se pozovem na drugi autoritet, naime na jevrejski *Talmud,* koji kaže da je san svoje sopstveno tumačenje. Drugim recima, *ja uzimam san za ono što on jeste.* San je tako teška i zapletena materija da se ne usuđujem da izreknem bilo kakve pretpostavke o eventualnim u njemu sadržanim tendencijama zavaravanja. San je prirodni događaj i nema vidljivog razloga za pretpostavku da je on neki lukav pronalazak, određen da nas zavede, da nas odvede u zabludu. San se zbiva onda, kada su svest i volja većim delom izbrisani. Izgleda da je on prirodni produkt, koji se nalazi i kod ljudi koji nisu neurotični. Povrh toga mi tako malo znamo o psihologiji procesa sna da moramo da budemo više nego

sa Freud, *Traumdeutung* (Tumačenje snova). 1900. Herbert Silberer, u: *Der Travm* (San), 1919, zauzima oprezniji i odmereniji stav. U pogledu razlika između Frojda i mojih pogleda upućujem čitaoca na moju malu studiju o tom predmetu *Der Gegensatz Freud—Jung* (Suprotnosti između Frojda i Junga), u: Seelenprobleme *der Gegentvart.* Dalji materijal: Uber *die Psychologie des Unbeviussten* (O psihologiji nesvesnog), 1960, S. 91. i d., Ges. Werke, Bd. 7, kao i W. M-Kranfeld, *Die Psychoanalyse* (Psihoanaliza) 1930, Gerhard Adler, *Entdeckung der Seele* (Otkriće duše) 1934. Toni Wolf, *Einfuhrung* in die Grundtapen der Komple.ren *PsychoU>gie* (Uvod u osnove kompleksne psihologije), u: *Studien zu C. G Jungs Psychologie* (Studije o Jungovoj psihologiji). 1959.

oprezni kada u njegovo objašnjavanje uvodimo elemente koji su tuđi samome snu.

Iz svih tih razloga verujem da naš san stvarno govori o religiji. Pošto je san povezan i dobro uobličen, on ostavlja utisak određene logičnosti i namernosti, to znači da se u njegovoj osnovi nalazi neka smisaona motivacija koja svoj direktni izraz nalazi u sadržaju sna.

Prvi deo sna je ozbiljan argument u prilog katoličke crkve. Određeno protestantsko stanovište — da je religija samo čisto individualni doživljaj — biva odbačeno od strane snevača. Drugi, više groteskni deo sna je prilagođavanje crkve izričito svetovnom stanovištu, a kraj je argumentacija u prilog antiasketske tendencije, koju stvarna crkva nikada ne bi podržala. Ali antiasketski sveštenik snevača pravi od toga princip. Produhovljenje i sublimiranje su bitno hrišćanska načela i svako insistiranje na suprotnome bilo bi jednako bogohulnom paganstvu. Hrišćanstvo nikada nije bilo svetovno, niti je ikada negovalo prijateljski odnos prema jelu i piću, a više je nego sumnjivo da bi uvođenje džez muzike u okvire kulta predstavljalo preporučljivu novinu. »Vedre i uravnotežene« ličnosti, koje hodaju uokolo, ćaskajući u manje-više epikurejskom stilu, više podsećaju na neki antički filozofski ideal koji je pre neprihvatljiv za savremeno hrišćanstvo. U prvom, kao i u drugom delu sna naglašava se značaj mase, odnosno mnoštva ljudi.

Tako se katolička crkva, iako se svesrdno preporučuje, pojavljuje u jedinstvu sa nekim čudnim paganskim stanovištem, koje je nespojivo sa u osnovi hrišćanskim stavom. Stvarna nespojivost se u snu ne javlja. Ona se prikriva putem jedne lagodne atmosfere, u kojoj se opasne suprotnosti međusobno mešaju i brišu. Protestantsko shvatanje individualnog odnosa prema Bogu ugušuje se masovnom organizacijom i odgovarajućim kolektivnim religioznim osećanjem. Isticanje masa i prodor paganskog ideala predstavljaju čudesne paralele za stvari koje se danas u Evropi zaista zbivaju. Svako se čudio izvesnim paganskim tendencijama u današnjoj Nemačkoj, jer niko nije

umeo da tumači Ničeov dionizijski doživljaj. Niče je bio samo jedan slučaj među hiljadama i milionima tada još budućih Nemaca, u čijem se nesvesnom za vreme prvog svetskog rata razvio germanski rođak Dioniza, naime Votan.[29] U snovima Nemaca koje sam tada lečio jasno sam mogao da razaberem rađanje votanističke revolucije, i 1918. godine objavio sam jedan članak u kome sam izložio osobenu prirodu novog razvoja koji se, mogao očekivati u Nemačkoj.*[0] Ti Nemci nikako nisu bili ljudi koji su prostudirali *Also sprach Zarathustra* (Tako je govorio Zar at u str a) i sigurno oni mladi ljudi koji su prinosili paganske žrtve ovaca ništa nisu znali o Ničeovom doživljaju.[31] Zato su svome bogu dali ime Votan a ne Dioniz. U Ničeovoj biografiji mogu se naći neoborivi dokazi za to da je bog na kojeg je on prvobitno mislio u stvari bio Votan, ali ga je, kao klasični filolog sedamdesetih i osamdesetih godina 19. stoleća, nazvao Dionizom. Gledano sa uporednog stanovišta, oba boga zaista imaju puno zajedničkog.

Na izgled u ćelom snu mog pacijenta nema opozicije prema kolektivnom osećanju, prema masovnoj religiji i paganstvu, prenebregnemo li lik njegovog ubrzo ućutkanog protestantskog prijatelja. Našu pažnju zaslužuje samo jedna čudna pojava: to je ona nepoznata žena, koja prvo podržava pohvalu katolicizma a zatim odjednom **roni** suze **i** kaže: »Pa onda više ništa ne preostaje«, posle čega ona nestaje i više se uopšte ne pojavljuje.

²» Up. odnos Odina, kao boga pesnika, vidovnjaka i neograničenog entuzijazma, i Mimira, mudraca, prema Dionizu i Silenosu. ' Reč Odin je korenski povezana sa galskim ouatti?, irskim faith, latinskim fates, slično kao i navTi? i jiatvonai. Martin Ninck, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube.* 1935, S. 30. i d.

»o U; Uber *das Unbetousste* (O nesvesnom). 1918.

»i TJporedi moj članak o Votanu, u: *Aufsdtze zur Zeitgeschichte.* 1946. Paralele prema Votanu u Ničeovom delu mogu se naći u pesmi iz 1863—64, *Dem unbekannten Gott. V:* E. Foerster-Nietzsche, *Der vierdende Nietzsche.* 1924, S. 239, *Also sprach Zarathustra,* S. 366, 143. i 200; San o Votanu iz 1859. u: E. Foerster-Nietzsche, loc. cit., S. 84.

Ko je ta žena? Ona je za snevača neka neodređena i nepoznata osoba, ali ju je on u trenutku kada je doživljavao ovaj san već poznavao kao »nepoznatu ženu«, koja se češće pojavljivala u ranijim snovima.

Budući da ova figura igra veliku ulogu u snovima muškaraca, ona ima tehničku oznaku »Anima«[12], s obzirom na to da je čovek od pradavnina, u svojim mitovima, uvek izražavao ideju koegzistencije Muškog i Ženskog u jednom telu. Takve psihološke intuicije većinom su bile projicirane u obliku božanske sicigije, božanskog para ili u ideji hermafroditske prirode tvorca.[33] Edvard Majtland (Edward Maitland), biograf Ane Kingsford (Anna Kingsford), pripoveda na prelomu dva stoleća o unutrašnjem doživljaju dvopolnosti božanstva.[34] Postoji nadalje hermetička filozofija sa njenim hermafroditom i njenim androginim unutrašnjim čovekom[3]"', »homo Adamicusom<•.,

s2 **Up. Die *Beziehungen zwischen dem Ich und dem Vnbeumssten* (Odnosi između Ja i nesvesnog), 1950, S. 117, i d. Ges. Werke, Bd. 7, Par. 296. i d. *Psychologische Typen,* Definicije o »duši« i »slici duše«. Uber die *Archetypen des kollektiven Vnbevoussten; Vber den Archetypus mit besonderer Beriicksichtigung des Animabegriffes.* U: *Von den Wurzeln* des *Bewusstseins* (O korenima svesti) 1954.**

as **Up. Uber *den Archetypus mit besonderer Beriicksichtigung des Animabegriffes.***

[34] **Edward Maitland, *Anna Kingsfrod, Her Life, Letters, Diary and Work.* 1896, I, p. 129 i d.**

ss **Iskaz o hermafroditskoj prirodi božanstva u *Corpus Hermeticum,* Lib. I (ed. W. Scott, Hermetica, I, p. 118: *6 oi* voO? 6 Ttpio"co<; app£v6dr|X\js wv) uzet je verovatno iz Platona, *Symposion* XIV. Veliko je pitanje da li kasnije srednjovekovne predstave hermafrodita potiču iz »Poimandres« *(Corpus Hermeticum,* Lib. I), pošto je ova figura na Zapadu tako reći bila nepoznata, pre nego što je štampan *Poimander* (1471, Marsilius Ficinus). S druge strane je moguće da je neki od malobrojnih naučnika onog vremena, koji su znali grčki, ovu ideju pokupio iz nekog od tada postojećih Codices Graeci, tako na primer iz *Codex Laurentianus* 71, 33, iz *Parisinus Graecus* 1220, iz Vaticonus *Graecus* 237 i 951, svi iz 14. stoleća. Ne postoje stariji Codices. Prvi latinski prevod Marsilija Ficinusa izazvao je pravu senzaciju. Ali pre tog vremena imamo hermafroditske simbole dela Codea: *Germanicus Monacensis* 598 iz 1417. Cini mi se verovatnijim da hermafro-**

»koji, iako se javlja u muškom obliku, u svome telu uvek skriveno nosi i Evu, tj. svoju ženu«, kako kaže jedan srednjovekovni komentator *Tractatus Aureusa.*[u]

ditski simbol potiče iz arapskih ili sirijskih rukopisa, prevedenih u 11. ili 12. stoleću. U starom latinskom *Tractatulus Avicennae,* koji je bio. pod jakim uticajem arapske tradicije, nalazimo sledeće mesto: »(Elixir) Ipsum est serpens Luxurians, se ipsum impraegnans.« (Eliksir je sladostrasna zmija, koja samu sebe oplođava). U: *Artis Auriferae.* 1593, I, p. 406. Iako se radi o jednom Pseudo-Aviceni a ne o autentičnom Ibn Sini (970—1037), on ipak spada u* arapsko-latinske izvore srednjovekovne hermetičke literature. Isti pasus nalazimo u traktatu *Rosinus ad Sarratantam (Artis Auriferae,* I, p. 303) »Et ipsum est serpens seipsum luxurians, seipsum impraegnans«, itd. »Rosinus« je arapsko-latinska korupcija »Zosimosa«, grčkog neoplatonskog filozofa iz 3. stoleća. Njegov traktat *Ad Sarrantam* spada u istu književnu vrstu, a budući da je istorija ovog teksta još sasvim nejasna, za sada se ne može reći ko je koga kopirao. Turba *Philosophorum,* Sermo LXV, latinski tekst arapskog porekla, takođe pravi aluziju: »compositum germinat se ipsum« (Ono što je sastavljeno stvara samo sebe) u: J. Ruska, Turba *Philosophorum,* 1931, p. 165. Koliko mogu da utvrdim prvi tekst koji pouzdano pominje hermafrodita je *Liber de Arte Chimicu incerti autoris,* 16. stoleće (u: Artis *Auriferae,* I, p. 575. i d.). Tekst glasi: »Is vero mercurius est omnia metalla, masculus et foemina, et monstrum Hermaphroditum in ipso animae, et corporis matrimonio« [Taj Merkur pak sastoji se iz svih metala (i on je) muškarac i žena i dvopolno čudno biće upravo u sjedinjenju tela i duše]. Od kasnije literature pominjem samo Heronymus Reusner, *Pandora.* 1588; *Splendor Soliš,* u: *Aureum* Vellus, 1598; Michael Majer, *Svmbola aureae mensae,* 1617, i *Atalanta Fugiens,* 1618; J. D. Mylius, *Philosophia Reformata,* 1622.

**** *Tractatus Aureus Hermetis* je arapskog porekla i ne spada u *Corpus Hermeticum.* Njegova povest je nepoznata (prvi put štampan u: *Ars Chemica,* 1566). Dominicus Gnosiu^ napisao je uz tekst komentar u: *Hermetis Trismegisti Tractatus vere Auerus de Lapidis* Phtlosophici *Secreto* 1610. On kaže (p. 101): »Quem admodum in sole ambulantis sorpus continuo sequitur umbra ... sic hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultatam Evam sive foeminam suam secum čircumfert ...« (Kao što telo onoga koji hoda po suncu neprekidno sledi senka ... tako i naš adamski hermaf rodit, iako se javlja u obličju muškarca, uvek skriveno sa sobom u svome telu nosi uokolo Evu, tj. svoju ženu). Ovaj komentar, zajedno sa tekstom, odštampan je u J. J. Mangetus, *Bibliotheca chemica* curiosa, 1702, I, 401.**

Anima je verovatno slika manjine ženskih gena u muškom telu. To je utoliko verovatnije što se ista figura ne nalazi u svetu slika ženskog nesvesnog. Ali zato postoji jedna korespondirajuća figura koja igra istovrednu ulogu, samo što to nije slika žene već slika muškarca. Ta muška figura u psihologiji žene nazvana je »Animus«.'[7] Jedan od najtipičnijih izraza obe ove figure je ono što već odavno nazivamo »animozitet«. Anima izaziva nelogične ćudljivosti, Animus produkuje izazivačke otrcane fraze i nerazumna mišljenja. Oboje su česte figure sna. Oni po pravilu personifikuju nesvesno i daju mu njegov osobeni nelagodni ili iritirajući karakter. Nesvesno po sebi nema takve negativne osobine. One se uglavnom javljaju u trenutku kada je ono personifikovano putem ovih figura i kada ove počinju da utiču na svest. Pošto su samo delimične ličnosti (delovi ličnosti), oni imaju karakter inferiornog muškarca ili inferiorne žene, pa otuda i dolazi njihov iritirajući karakter. Muškarac koji se nalazi pod tim uticajem podložan je nepredvidivim raspoloženjima, dok žena s druge strane postaje svadljiva i izražava mišljenja koja prolaze mimo onog što je bitno.*[8]

Negativna reakcija Anime u snu o crkvi ukazuje na to da ženska strana snevača, dakle njegovo nesvesno, nije saglasno sa njegovim stavom. Taj prigovor od-strane osećanja počinje sa izrekom na zidu: »ne laskajte svom dobrotvoru«, s čime se snevač slaže. Smisao rečenice se čini sasvim razuman, tako da nije sasvim jasno zbog čega je žena tako očajna. Ne tragajući dalje za ovom tajnom, mi se za Jrerlutak moramo zadovoljiti činjenicom «ia u snu postoji jedna • protivrečnost i da je značajna manjina uz živ pro-

[87] **Opis obe figure u: Die *Beziehungen zvoischen devi Ich und dem Unbewussten,* 1950, S. 177, Ges. Werke, Bd. 7. Par. 296. i d. V. i *Psychologische* Tj/pen, definicije o »duši . up. Emma Jung, *Ein Beitrag zum Problem des Animus* (Prilog problemu animusa) u: *Wirklichkeit der Seele.* 1947.**

38 Anima i Animus ne javljaju se samo u negativnoj formi. Oni se ponekad javljaju i kao izvor prosvetljenja, kao glasnici *(&yyt\ot.)* **i kao mistagozi.**

test napustila scenu i da ona daljim zbivanjima ne posvećuje više nikakvu pažnju.

Mi, dakle, saznajemo iz sna da nesvesna funkcija snevača ostvaruje jedan prilično plitak kompromis između katolicizma i paganskog »joie de vivre<. Produkt nesvesnog ne izražava neko čvrsto stanovište ili konačno mišljenje, već pre odgovara dramatičnoj ekspoziciji jednog akta razmišljanja. Možda bi se to moglo formulisati na sledeći način: »Kako zapravo stoje stvari sa tvojom religioznošću? Ti si katolik, zar ne? Pa zar to nije dobro? Ali asketizam — lepo i krasno, međutim i crkva mora da se prilagodi — bioskop, radio, džez itd. — zašto ne bi bilo i malo crkvenog vina i veselih poznanstava?« Međutim, izgleda da je ova neugodna, iz mnogih ranijih snova poznata misteriozna žena iz nekog razloga duboko razočarana i ona odlazi.

Moram da priznam da se slažem sa Animom. Očigledno je da je kompromis suviše jeftin i suviše površan, ali i karakterističan za ovog snevača, kao i za mnoge druge ljude, kojima religija ne znači mnogo. Za mog pacijenta religija nije imala nikakvog značaja i on sigurno nije nikada očekivao da bi ga se ona mogla nešto ticati. Ali on je kod mene bio došao zbog jednog veoma dalekosežnog doživljaja. On je bio krajnje racionalan i intelektualan tip a doživeo je da su ga, suočivši se sa svojom neurozom i njenim demoraliziraj ućim silama, potpuno napustili, odnosno izneverili i njegov duhovni stav i njegova filozofija. U ćelom svom pogledu na svet nije našao ništa što bi mu pomoglo da se sam na zadovoljavajući način savlada. On se otuda u priličnoj meri našao u položaju čoveka koga su napustili njegova do tada zastupana uverenja i ideali. Ni u kom pogledu to nije izuzetan slučaj da se čovek u takvim okolnostima vraća religiji svog detinjstva, u nadi da će tamo naći neku pomoć. To, međutim, nije bio svestan pokušaj ili svesna odluka da se ponovo ožive raniji religiozni oblici vere. On je to samo sanjao; to znači: njegovo nesvesno produkovalo je jednu osobenu konstataciju o njegovoj religiji. To je upravo tako kao da su duh i meso.

dva večna neprijatelja u hrišćanskoj svesti, sklopili primirje u obliku naročitog oslabljenja njihovih suprotnih priroda. Duhovnost i svetovnost susreću se u neočekivanoj miroljubivosti. Utisak je u izvesnoj meri groteskan i komičan. Cini se kao da je neumoljiva ozbiljnost duha podrivena jednom skoro antičkom vesološću, kao da je parfimisana ružama i vinom. San u svakom slučaju opisuje duhovnu i svetovnu atmosferu, koja otupljuje oštrinu moralnog konflikta i uslovljava da se zaborave svi duševni bolovi i nevolje.

Ako je to bilo ispunjenje želje, onda je to sigurno bilo svesno ispunjenje, jer je ono bilo upravo to što je pacijent bio učinio preko svih granica. I on u tom pogledu i nije bio nesvestan, jer je vino bilo jedan od njegovih najopasnijih neprijatelja. San je nasuprot tome nepristrasna konstatacija duhovnog stanja pacijenta. On daje sliku degenerisane, svetovnošću i instinktima mase iskvarene religije. To je slika religiozne sentimentalnosti umesto slika numinoznog božanskog doživljaja. To je dobro poznato obeležje religije koja je izgubila živu tajnu. Lako se može razumeti da takva religija nije u stanju da pruži određenu pomoć ili da ima bilo kakvog drugog moralnog uticaja.

Opšti aspekt sna je sigurno nepovoljan, iako su slabo vidljivi i izvesni drugi aspekti više pozitivne prirode. Retko se dešava da su snovi isključivo pozitivni ili isključivo negativni. Po pravilu se u jednom snu nalaze oba aspekta, ali obično je jedan nešto jači od onog drugog. Jasno je da takav san psihologu pruža dovoljno materijala da bi mogao da se pozabavi problemom religioznog stava. Ako bi ovaj naš san bio jedini primer sna s kojim raspolažemo, onda bismo teško mogli gajiti nadu da ćemo moći da utvrdimo njegovo dublje značenje; ali mi u našoj seriji snova imamo ceo niz snova koji ukazuju na značajan religiozni problem. Ukoliko mi je to ikako moguće, ja jedan san nikada ne interpretiram sasvim izdvojeno. Jer, po pravilu jedan san spada u seriju snova. Kao što postoji kontinuitet svesti, bez obzira što se on re-

dovno prekida snom, tako isto verovatno postoji i kontinuitet nesvesnih procesa, možda još i pre nego kod procesa svesti. Moje iskustvo u svakom slučaju govori u prilog verovatnoće da su snovi beočuzi jednog lanca nesvesnih zbivanja. Ako hoćemo da osvetlimo dublje razloge u slučaju našeg sna, onda moramo da se vratimo na seriju snova i da vidimo na kojem mestu ovog dugog lanca od 400 snova on stoji.

Mi ovaj naš san nalazimo na posredničkom mestu između dva značajna sna neobičnog karaktera. Prethodni san govori o skupu mnoštva ljudi i čudesnoj ceremoniji na izgled magičnog karaktera, koja ima za cilj »da rekonstruiše gibona«. Naredni san bavi se sličnom temom — magičnim preobražajem životinja u ljudska bića."

Oba sna su izvanredno neprijatna i za pacijenta veoma alarmantna. Dok se san o crkvi očevidno kreće na površini i izražava mišljenja koja su u drugim okolnostima isto tako svesno mogla biti razmatrana, ova dva sna su nekog čudnog i stranog karaktera, i njihov uticaj na osećanje je takav da bi snevač voleo da se uopšte nisu zbila. U stvari tekst drugog sna bukvalno kaže: »Onda više ništa ne preostaje.« Zaključak koji izvodimo iz tih zapažanja je da je san o crkvi bio pokušaj da se pobegne od drugih misli sna daleko dubljeg značenja. Te misli se pojavljuju u oba sna, onom prethodnom i onom koji potom sledi.

2.

DOGMA I PRIRODNI SIMBOLI

U prvom od ovih snova — onome koji je prethodio snu o crkvi — radi se o ceremoniji kojom treba da bude ponovo vaspostavljen jedan majmun. Bilo bi potrebno suviše mnogo pojedinosti da bih ovu tačku objasnio na zadovoljavajući način. Stoga moram

»• Up. *Psvchologie und Alchemie,* 1952, S. 177. i d. i S. 202. 1 d.; Ges. Werke, Bd. 12, Par. 164. i d. i 183. i d.

da se ograničim na konstataciju da se »majmun« odnosi na instinktivnu ličnost snevača,[40] koju je on zapostavio na račun isključivo intelektualnog stava. Usled toga je došlo do toga da su ga svladali njegovi nagoni i da su ga oni s vremena na vreme osvajali nesavladivom snagom. »Vaspostavljenje« majmuna znači ponovnu izgradnju instinktivne ličnosti u okviru hijerarhije svesti. Takvo vaspostavljenje moguće je samo u slučaju ako je ono propraćeno značajnim promenama svesnog stava. Pacijent se naravno plašio nastojanja nesvesnog, jer su mu se ona do tada predočavala u najnepovoljnijoj formi. San o crkvi, koji sledi iza ovog sna, predstavlja pokušaj da se u okrilju crkvene religije nađe utočište pred tim strahom. Treći san, koji govori o »preobražaju životinja u ljudska bića«, očigledno nastavlja temu prvog sna, što znači da se majmun vaspostavlja samo u tu svrhu da bi kasnije bio preobražen u ljudsko biće. Pacijent bi tada postao neko drugi, čime hoće da se kaže da on reintegracijom svoje do tada otpadnute instinktivnosti mora da se podvrgne značajnoj promeni da bi na taj način postao novi čovek. Moderni duh je zaboravio one stare istine koje govore o smrti starog Adama, o stvaranju novog čoveka, o duhovnom preporodu i drugim sličnim staromodnim »mističnim apsurdnostima«. Mog pacijenta, kao modernog naučnika, više puta je spopadala panika kada je zapazio koliko je duboko bio obuzet ovakvim mislima. Bojao se da će poludeti, dok bi čovek iz duboke prošlosti, iz vremena od pre 2000 godina, ovakve snove smatrao dobrodošlim, nadajući se da će doživeti duhovni preporod i obnavljanje života. Ali naš moderni stav nadmeno gleda na magluštine sujeverja i srednjovekovne ili primitivne lakovernosti, potpuno zaboravljajući da mi sa sobom nosimo celokupnu prošlost u donjim spratovima nebodera naše racionalne svesti. Bez tih dubljih slojeva naš duh lebdi u vazduhu. Otuda i nije nikakvo čudo da on postaje nervozan. Prava istorija duha nije sačuvana u učenim knjiga-

[40] **Up. *Psvchologie und Alchemie,* 1952, S. 193. Ges. Werke, Bd. 12, 175.**

ma već u živom, duševnom organizmu svakog pojedinca.

Međutim, moram da priznam da je ideja obnove poprimila forme koje su jedan moderan duh stvarno mogle samo da šokiraju. Zaista je teško, ako ne i nemoguće, da ono što podrazumevamo pod »preporodom« dovedemo u vezu sa oblikom u kome ga snovi opisuju. Ali pre nego što se pozabavimo nagoveštenim, čudesnim i neočekivanim preobražajem, moramo još da se pozabavimo onim drugim, očevidno religioznim snom, koji sam već pomenuo.

Dok san o crkvi u dugoj seriji snova stoji prilično na početku, sledeći san spada u poznije stadijume procesa. Njegov doslovni tekst glasi:

Dolazim u jednu naročito svečanu kuću, »kuću sabiranja«. U pozadini se nalaze mnoge svece, poredane u nekom naročitom obliku, sa četiri reda koji se nagore spajaju u četiri vrha. Napolju, pred vratima, stoji neki star čovek. Ulaze ljudi. Oni ne govore ništa i stoje nepokretno da bi se u sebi skoncentrisali. Čovek kod vrata kaže za posetioce kuće: »Cim iziđu, biće opet čisti.« Potom i sam ulazim u kuću i potpuno se koncentrišem. Tada progovori jedan glas: »Ono što činiš, opasno je. Religija nije porez koji treba da platiš da bi mogao da se odrekneš slike žene, jer ta slika je neophodna. Teiko onima koji religiju upotrebljavaju kao nadoknadu za drugu stranu života duše; oni su u zabludi i biće prokleti. Religija nije nadoknada, već ona treba da bude kao poslednje savršenstvo uz drugu delatnost duše. Iz punoće života treba da rađaš svoju religiju, samo tako ćeš biti blažen!« Kod poslednje naročito glasno izgovorene rečenice čujem daleku muziku, jednostavne akorde na orguljama. Nešto od toga podseća na Vagnerov motiv »čarolije vatre«. Kada potom izlazim iz kuće, vidim jedan breg u plamenu i osećam »da je oganj koji ne može da bude ugašen sveti oganj«.[41]

Pacijent stoji pod dubokim utiskom ovog sna. Taj san je za njega svečan i značajan doživljaj, jedan od više doživljaja koji su uslovili duboku promenu u njegovom stavu prema životu i čovečanstvu.

41 Up. loc. cit., S. 270. i d. Par. 293.

Nije teško zapaziti da ovaj san predstavlja paralelu uz san o crkvi. Samo je ovog puta crkva postala »kuća svečanosti« i »unutrašnjeg sabiranja«. Nema nikakvih aluzija na ceremoniju ili druge poznate atribute katoličke crkve, sa izuzetkom sveca koje gore, poredane u jednom simboličnom obliku, što možda potiče od katoličkog kulta.[44] One obrazuju četiri piramide ili vrha, koji po mogućstvu anticipiraju završnu viziju brda u plamenu. Međutim, brojka četiri se često javlja u snovima pacijenata i igra veoma značajnu ulogu. Sveti plamen odnosi se na *Svetu Jovanku* Bernarda Soa (Bernard Shaw), kao što sam snevač napominje. »Neugasivi« plamen je, s druge strane, dobro poznati atribut božanstva, koji se ne pominje samo u *Starom zavetu,* već i, kao alegorija Hrista, u jednoj nekanonskoj reci Gospoda u *Homilijama* Origenesa: »Ait autem ipsi Salvator: qui iuxta me est, iuxta ignem est, qui longa est, longa est a regno.«" Od doba Heraklita se život prikazivao kao pyr *aeizoon,* kao večno živi oganj, a pošto Hristos samog sebe označava kao »Život«, to je razumljiva i nekanonska reč. Plameni simbol sa značenjem »života < uklapa se u okvir sna, koji ističe da je »punoća života« jedini legitimni izvor religije. Tako četiri plamena vrha imaju skoro funkciju jedne ikone, koja označava prisustvo božanstva ili neke slične, odnosno istovredne suštine. U sistemu Barbeliota *Autogenesa,* onoga koji se sam rodio ili koji nije stvaran, okružuju četiri svetla.[44] Ova osobena figura mogla bi da odgovara i *Monogenesu* koptske gnoze *Codex Brucianusa.* Monogenes je tamo takođe označen kao simbol kvaterniteta (četvorstva).

[4s] **Biskupu su dozvoljene četiri svece za privatnu misu. Takođe i izvesne forme svečanijih misa, kao na primer Missa cantata, imaju četiri svece, dok viši oblici upotrebljavaju šest ili sedam sveca.**

[4s] **Origenes, In *Jeremiam homilia,* XX, 3. U: Migne, *Patr. gr,* 13, 532. (»Spasitelj mu naime kaže: ko je blizu mene, blizu je ognja, ko je daleko od mene, daleko je od carstva<).**

[44] **Irenaeus, *Adversus haereses.* I, 29, 2. U: E. Klebba. Des *heiligen Irenaeus ftinf Biicher gegen die Haeresien* (Pet knjiga sv. Irineja protiv jeresi), 1912, S. 82.**

Kao što sam već malopre pomenuo, brojka četiri igra značajnu ulogu u ovim snovima i uvek ukazuje na jednu ideju koja je srodna pitagorejskom *Tetraktysu*.[45]

Kvaternarijum ili kvaternitet (četvorstvo) ima dugu povest. On se ne javlja samo u hrišćanskoj ikonologiji i mističkoj spekulaciji[46], već igra možda još veću ulogu u gnostičkoj filozofiji,[47] i otada kroz ceo srednji vek sve do u 18. stoleće.[48]

[45] V. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (Filozofija Grka), 2. izd. 1856—1868, gde su sakupljeni svi izvori. »Četvorka je izvor i koren večne prirode«. (I, S. 291). Po Platonu telo potiče iz »četvorke«. Po neoplatoničarima je sam Pitagora dušu označio kao kvadrat (Zeller, III, II, S. 120).

[46] »Četvorka« se u hrišćanskoj ikonologiji uglavnom pojavljuje u obliku četiri jevanđeliste i njihovih simbola, raspoređenih u jednoj »ruži«, jednom krugu ili jednoj meloteziji ili kao tetramorfus, na primer, u *Hortus deliciarum* Herada od Landsperga (Herrad von Landsperg) i u delima mističke spekulacije. Pominjem samo: 1. Jakob Booehme, *Vierzig Fragen von der Seele* (Četrdeset pitanja o duši). 2. Hildegard von Bingen, *Codex Luccensis* i Codea: Heidelbergensis, *Scivias, Darstellungen des mystischen Vniversums;* up. Ch. Singer, *Studies in the History and Method of Science.* 3. Znameniti crteži Opicina de Kanistrisa (Opicinus de Canistris) u *Codex Palatinus Latinus.* 1993, Vatikan; up. R. Salomon, Opicinus de *Canistris, Weltbild und Bekenntnis eines avignonesichen Klerikers des 14. Jahrhunderts.* 4. Heinrich Khunrat, Von hylealischen, das ist *primaterialischen catholischen, oder allgemeinen natilrlichen Chaos.* 1597, S. 204. i S. 281. On tu kaže da »monas catholica« nastaje iz rotacije »kvaternarija;. Monas se tumači kao slika i alegorija Hrista. Dalji materijal" u H. Khunrat, AmpHiteatrum Sopientiae Aeternae. 1604. 5. Spekulacije o krstu (»de quatour ... generibus arborum facta fuisse refertur crux« — kaže se da je krst napravljen od četiri vrste drveta) Up. Bernardus, Vitis *Mystica,* XLVI, u: Migne, Potr. lat. 184, kol. 732; up. W. Meyer, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus.* 1881, S. 7. U pogledu kvaterniteta v. i Dunbar, *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the* Divine *Comedy.* 1929.

[47] Ukazujem na sisteme Isidora, Valentina, Marka i Sekunda. Izuzetno poučan primer predstavlja simbolika monogenesa u *Codex Brucianusu* (Bruce Ms. 96, Bodleian Libr, Oxford. U: C. A. Bavnes, *A Coptic Gnostic Treatise,* 1933, p. 59, 70. i d.).

[48] Ukazujem na mističke spekulacije o četiri korena (Empedokleovo 'pt£<I>u«Ta) — četiri elementa i četiri kvali-

U snu koji smo razmatrali kvaternitet se javlja kao najznačajniji eksponent religioznog kulta stvorenog od strane nesvesnog.[49] Snevač stupa u »kuću pribiranja« sam, a ne, kao što je to bilo u snu o crkvi, sa jednim prijateljem. Tu on nailazi na starog čoveka koji se u jednom ranijem snu pojavio kao *mudrac* i koji je tada kao posebno mesto na zemlji označio ono mesto na koje spada snevač. Stari čovek objašnjava da je kult ritual pročišćenja. Iz teksta sna se, međutim, ne može videti na kakvu vrstu pročišćenja se misli ili od čega ovo pročišćenje treba da očisti. Jedini obred koji se stvarno obavlja je koncentracija ili meditacija koja vodi ka ekstatičnom fenomenu *glasa.* Glas se često pojavljuje u ovoj seriji snova. On uvek daje neko autoritativno tumačenje ili neku zapovest, koja se odlikuje ili začuđujućim commen sensom ili filozofski značajnom aluzijom. Skoro uvek se radi o jednoj konačnoj konstataciji; taj glas se obično javlja pri kraju sna i redovno je tako jasan i uverljiv da

teta (vlažno, suvo, toplo, hladno) koji su svojstveni alhemijskoj filozofiji. Prikaz u delu Petrusa Bonusa, *Pretiosa Margarita Novella,* 1546. »Artis metallicae schema«, bazirana na jednoj »quaternatio«. Kod Joannes Aug. Pantheus, *Ars Transmutationis Metallicae,* 1519, 5; jedan »Quaternatio elementorum« i o hemijskim procesima kod: Raymundus Lullius, Theortca *et Practica (Theatrum Chemicum,* IV, 1613, 1741; simboli četiri elementa u: M. Majer, *Scrutinium Chymicum,* 1687. Isti autor napisao je jedan interesantan traktat: *De Circulo Physico Quadrato,* 1616. Slična simbolika kod: Mylius, *Philosophica Reformata,* 1622. Prikazi hermetičkog spasenja (iz Rojsnerove (Reussner) *Pandore-* iz 1588. i iz *Codex Germanicusa* 598) u obliku kvadrata sa simbolima jevanđelista u: Psj/choloj/ie und *Alchemie,* Bld. 231 i 232; o simbolici »četvorke« loc. cit., S. 300. i d. Ges. Werke, Bd. 12, Par. 327. i d. Dalji materijal kod: H. Kuekelhaus, *Vrzahl und Gebarde.* 1934. Istočnjačke paralele kod H. Zimmer, *Kunstform und Yoga im indischen* Kultbilđ. 1926; Wilhelm i Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blute.* 1957. Literatura o simbolici krsta takođe spada u ovaj sklop.

[48] Ova rečenica zvuči možda prejako, utoliko što se čini da zaboravljam da se za sada radi samo o jednom jedinom i jedinstvenom snu, na osnovu kojeg se ne srrieju izvlačiti dalekosežni zaključci. Ali moj zaključak se ne zasniva samo na ovom snu, već na mnogim sličnim iskustvima na koja sam već ukazao u gornjem izlaganju.

snevač nije u stanju da nađe neki protivargument. Ono što taj glas saopštava u tolikoj meri poseduje karakter nepobitne istine da se to ne može drugačije shvatiti nego kao neumitan zaključak zasnovan na dugom nesvesnom razmišljanju i odmeravanju argumenata. Cesto taj glas dolazi od neke zapovedničke figure, na primer od nekog vojnog zapovednika ili kapetana broda ili nekog starog lekara. A ponekad se taj glas jednostavno nađe tu, kao glas koji niotkuda nije došao. Bilo je interesantno videti kako je ovaj intelektualni i skeptični čovek primio ovaj glas; često mu nimalo nije godio, a ipak ga je prihvatao ne postavljajući nikakva pitanja, često i s dubokom skrušenošću. Tako se glas u više stotina brižljivo zapisanih snova otkrivao kao značajan i čak presudni zastupnik nesvesnog. Budući da ovaj pacijent nikako nije jedini slučaj koji sam posmatrao a koji je pokazivao fenomen glasa u snovima, kao i u posebnim stanjima svesti, to moram da priznam činjenicu da je nesvesno povremeno u stanju da manifestuje inteligenciju i usmerenost na neki cilj, koji pretežu nad svesnim uvidom u tom trenutku. Nema sumnje da je ta činjenica fundamentalan religiozni fenomen, koji je ovde posmatran na. slučaju čiji svesni stav nije ostavljao utisak da je u stanju da stvara religiozne fenomene. Ne retko sam slična zapažanja imao i u drugim 'slučajevima i ja moram da priznam da nisam u stanju da te činjenice formulišem na drugi način. Cesto sam bio suočen sa prigovorom da misli, zastupljene u ovom glasu, nisu ništa drugo nego misli same individue. To je moguće, ali ja bih jednu misao nazvao svojom samo ako sam je *ja mislio,* kao što i za novac mogu da kažem da je moj ako sam ga svesno i legitimno stekao. Ako mi je neko podario novac, onda ja sigurno ne mogu svom dobrotvoru reći: »Hvala ti za *moj* novac«, iako potom nekom trećem licu mogu da kažem: »Ovo je moj novac.« U sličnoj situaciji nalazim se i u vezi sa glasom. Glas mi saopštava izvesne sadržaje, onako kao što bi mi prijatelj saopštio neke svoje ideje. Ne bi bilo ni pristojno ni istinito, već bi predstavljalo plagijat ako bih tvrdio

da je ono što on kaže prvobitno i najpre pripadalo meni, tj. da su to bile moje ideje.

To je razlog zbog čega pravim razliku između onoga što sam stvorio ili stekao svojim sopstvenim naporom i onoga što je jasno i nedvosmisleno tvorevina nesvesnog. Tu bi se mogao staviti prigovor da je takozvano nesvesno samo moja sopstvena psiha i da je stoga takvo razlikovanje suvišno. Ali ja ni u kom slučaju nisam ubeđen u to da je nesvesno stvarno samo moja psiha, jer pojam »nesvesno« znači da ja toga uopšte nisam svestan. Pojam nesvesnog je doista samo jedna puka pretpostavka radi lagodnosti. Ja sam u stvari u tom pogledu *nesvestan* — drugim recima, ja uopšte ne znam gde je izvorište tog glasa. Ne samo što nisam u stanju da svojom voljom proizvedeni taj fenomen, već ja čak nisam u stanju da pre njegove pojave znam šta je sadržaj poruke. U takvim okolnostima bilo bi suviše smelo da faktor koji stvara glas označim kao *moje* nesvesno ili kao moj duh. To u najmanju ruku ne bi bilo tačno. Činjenica da se glas čuje u sopstvenom snu ne dokazuje ništa, jer čovek može da čuje i uličnu buku i nikome ne bi palo na pamet da je označi kao *svoju.*

Postoji samo jedan jedini uslov pod kojim bi se glas legitimno mogao nazvati *svojim* (sopstvenim), a to je, naime, da se prihvati shvatanje da je svesna ličnost deo jedne celine ili jedan manji krug koji je sadržan u većem krugu. Mali bankarski činovnik koji svome prijatelju pokazuje grad i ukazuje na zgradu banke recima: A ono tamo je moja banka, koristi se tom istom privilegijom.

Možemo da pođemo od pretpostavke da je ljudska ličnost sastavljena iz dva dela: prvo, iz svesti i svega onog što ona obuhvata i drugo, iz jedne neodredljivo velike pozadine nesvesne psihe. Svesna ličnost može manje-više da bude jasno određena i omeđena, ali kada se radi o sveukupnosti ljudske ličnosti, onda se mora priznati da je nemoguće dati njen potpun opis. Drugim recima, neporecivo je da uz svaku ličnost postoji dopunsko nešto koje se ne može ograničiti i definisati, time što se ona sastoji iz jed-

nog svesnog dela koji se može posmatrati a koji sadrži i izvesne faktore čiju egzistenciju bez pogovora moramo da prihvatimo da bismo mogli da objasnimo određene činjenice. Ti nepoznati faktori obrazuju ono što označavamo kao nesvesni deo ličnosti.

Mi ne možemo da znamo iz čega se ti faktori sastoje, jer mi možemo samo da posmatramo njihovo delovanje. Mi pretpostavljamo da oni imaju psihičku prirodu koja se može uporediti sa prirodom svesnih sadržaja; ali pouzdanosti u tom pogledu nema. Ako prihvatamo ovakvu analogiju, onda ne možemo izbeći i dalje zaključivanje. Budući da su duševni sadržaji samo utoliko svesni i opažljivi ukoliko su združeni sa jednim ego, to bi i fenomen glasa sa svojim jakim ličnim karakterom takođe mogao da proishodi iz jednog ego-centra, koji, međutim, ne bi bio identičan sa svesnim Ja. Takvo zaključivanje je dozvoljeno ako Ja shvatimo kao podređeno ili sadržano u jednoj nadređenoj Sopstvenosti (Selbst) kao centru celokupne, neograničene psihičke ličnosti koja se ne može definisati.

Ja nisam prijatelj filozofskih argumenata koji se zabavljaju svojim komplikacijama koje su sami izmislili. Iako se moje razmatranje čini spekulativnim, ono barem predstavlja dobronameran pokušaj da se formulišu zapažene činjenice. Moglo bi se, na primer, sasvim jednostavno reći: pošto ne znamo sve. onda praktično svako iskustvo, svaka činjenica ili svaki objekt sadrže nešto nepoznato. Kada, dakle, govorimo o totalitetu iskustva, onda se reč »totalitet < može odnositi samo na svesni deo iskustva. Pošto ne možemo da pretpostavimo da naše iskustvo obuhvata totalitet objekta, to je jasno da njegov apsolutni totalitet mora nužno da sadrži deo kojeg smo iskusili. To isto važi, kao što sam već rekao, za svako iskustvo, pa i psihe, čiji apsolutni totalitet u svakom slučaju ima daleko veći obim nego svest. Drugim recima, psiha ne predstavlja izuzetak od opšteg pravila da se suština univerzuma može utvrditi samo u onolikoj meri, u kolikoj to dopušta naš psihički organizam.

Moje psihološko iskustvo mi je uvek nanovo pokazivalo da izvesni sadržaji potiču od psihe koja je potpunija od svesti. Ti sadržaji često sadrže bolju analizu, uvid ili znanje, koje odgovarajuća svest ne bi bila u stanju da proizvede. Za takve pojave imamo odgovarajuću reč — *intuicija.* Kada se ova reč izgovori, onda većina ljudi ima prijatno osećanje kao da je time nešto rečeno. Ali oni pri tome nikada ne uzimaju u obzir da se intuicija ne *pravi.* Naprotiv, ona uvek sama dolazi; *čoveku samo od sebe pada nešto na um* i čovek to onda može da uhvati samo ako je dovoljno hitar.

Shodno tome ja glas u snu o svečanoj kući objašnjavam kao produkt potpunije ličnosti, kojoj, kao jedan deo, pripada i svesna strana snevača. I ja smatram da je upravo to razlog zbog čega glas pokazuje inteligenciju i jasnoću, koji su premoćni nad istovremenom svešću snevača. Ta premoć čini osnovu bezuslovnog autoriteta glasa.

Poruka sadrži značajnu kritiku snevačevog stava. U snu o crkvi pokušao je da objedini obe strane života putem jeftinog kompromisa. Kao što znamo, nepoznata žena, anima, nije bila saglasna s time i ona je nestala sa scene. Izgleda, međutim, da je u tom snu glas zaposeo mesto anime; u svakom slučaju glas ne protestuje samo osećanjem već daje i majstorsko objašnjenje o dva vida religije. U skladu s tom konstatacijom snevač naginje ka tome da religiju iskoristi kao nadoknadu za »sliku žene«, kako to tekst kaže. Reč »žena« odnosi se na animu. To postaje jasno na osnovu sledeće rečenice, koja govori o religiji koja se koristi kao nadoknada »za drugu stranu života duše«. Anima je, kao što sam malopre objasnio, »druga strana«. Ona predstavlja žensku manjinu, koja je skrivena pod pragom svesti, drugim recima: nesvesno. Kritika bi dakle glasila: »Ti pokušavaš sada uz pomoć religije da pobegneš od svog nesvesnog. Ti je koristiš kao nadoknadu za jedan deo života tvoje duše. Ali religija je plod i vrhunac savršenosti života, tj. jednog života koji sadrži obe strane«.

Pažljivo updređivanje sa drugim snovima iste serije nedvosmisleno pokazuje šta je tu »druga strana«. Pacijent je neprestano pokušavao da izmakne svojim *zahtevima osećanja.* On se naime plašio da bi ga to moglo dovesti u neprijatne situacije, da ga osećanja odvedu u brak i da ga zapletu u druge vidove odgovornosti kao što su ljubav, predanost, vernost, poverenje, odnosno da ga to dovede u osećajnu zavisnost i opštu potčinjenost potrebama duše. A sve to r;e bi imalo nikakve veze sa naukom ili akademskom karijerom uz to reč »duša« nije bila ništa drugo do intelektualna nepristojnost, koju on sebi nikako nije mogao da dozvoli.

»Tajna« anime sastoji se u religioznoj aluziji — jedna velika zagonetka za mog pacijenta, koji, naravno, o religiji nije ništa drugo znao do da je ona konfesija. On je znao i to da religija može da bude nadoknada za izvesne neprijatne zahteve osećajne prirode, koje čovek možda može da izbegne putem crkvene devocije. Predrasude našeg vremena vidljivo se odražavaju u strahovanjima našeg snevača. Glas je, s druge strane, sasvim neortodoksan, on je čak zapanjujuće nekonvencionalan: on religiju uzima ozbiljno, postavlja je u vrh života, i to života koji sadrži »obe strane«, razarajući tako najdragocenije intelektualne i racionalističke predrasude. To je za mog pacijenta bio takav slom da se češće pobojavao da bi mogao da poludi. No, budući da dobro poznajemo intelektualca današnjice i jučerašnjice, to smo u stanju da dobro osetimo njegovu nelagodnu situaciju. Ozbiljno uzeti u obzir »sliku žene«, drugim recima nesvesno — kakav poraz za common sense!™

Započeo sam sa ličnom terapijom, pošto je on bio završio posmatranje prve serije od oko 350 snova. On je tada patio od žestoke reakcije, izazvane njegovim unutrašnjim doživljajima. On bi se tada najra-

[50] **Upućujem čitaoca na Claudius Popelin: *Le Songe Poliphile on Hypnerotomachie de Frere Francesco Colonna.* 1883. Ovu knjigu je po svoj prilici napisao jedan duhovnik iz 15. stoleća. Odličan je primer »anima-romana«. V. i L. Fierz-David, *Der Liebestraum des Poliphilo.* 1947.**

dije bio dao u bekstvo pred svojom sopstvenom pustolovinom. Ali srećom je ovaj čovek imao »religio«, tj. on je »pažljivo uzimao u obzir svoje doživljaje« i bio je dovoljno veran i lojalan prema tim svojim doživljajima da je bio u stanju da ih prihvati i nadalje doživljava. On je imao tu veliku *prednost da je bio neurotičan,* tako da se svaki put kada bi pokušao da postane neveran tom svom iskustvu ili da porekne glas, odmah vraćalo neurotičko stanje. On »nije mogao da ugasi vatru« i na kraju je morao da prizna nepojmljivo numinozan karakter svog doživljaja, tj. iskustva. Morao je da prizna da je neugasiva vatra »sveta«. To je bio conditio sine qua non njegovog lečenja.

Možda bi se ovaj slučaj mogao smatrati izuzetkom utoliko što su i približno savršeni ljudi izuzeci. Činjenica je da se i velika većina obrazovanih ljudi sastoji od fragmentarnih ljudi i da se umesto pravih dobara upotrebljava mnoštvo zamena, nadoknada. Ali biti fragment značilo je za ovog čoveka neurozu, a to isto znači i za veliki broj drugih ljudi. Ono što obično i uopšteno nazivamo »religijom« je u tako začuđujućem stepenu nadoknada, da sebi ozbiljno postavljam pitanje da li taj vid religije, koji bih ja radije nazvao konfesijom, igra značajnu ulogu u ljudskom društvu. Ona očevidno ima svrhu da nadoknadi *neposredno iskustvo* putem izbora odgovarajućih simbola koji su uklopljeni u čvrsto organizovanu dogmu i ritual. Katolička crkva ih održava svojim apsolutnim autoritetom, protestantska »crkva« pak (ukoliko taj pojam još može da se upotrebljava) isticanjem vere u jevanđelsku poruku. Sve dok ova dva principa poseduju moć delovanja[51], ljudi su uspešno zaštićeni od *neposrednog* religioznog iskustva. Oni se štaviše, ako bi doživeli nešto neposredno, mogu obratiti crkvi, jer ova može da odluči da li to iskustvo

»i Odore nisu samo ukras već i zaštita za činodejstvujućeg sveštenika. »Strah od boga« nije bezrazložna metafora, jer iza toga stoji odgovarajuća fenomenologija. Up. 2. Mojsije, 20.

dolazi od boga ili đavola, tj. da li ono treba da se prihvati ili da se odbaci.

U svom pozivu susreo sam neke ljude koji su imali ovakva neposredna iskustva, odnosno doživljaje, i koji nisu hteli ili nisu mogli da se potčine autoritetu crkvene odluke. Morao sam da ih pratim kroz krize i duhovne konflikte, strah od ludila, kroz očajne zaplete i depresije, koji su bili i groteskni i strašni, tako da sam potpuno uveren u izvanredan značaj dogme i rituala, barem kao *metode duhovne higijene.* Ako je pacijent aktivni vernik-katolik, onda mu bez daljnjega savetujem da se ispovedi i pričesti, kako bi se zaštitio od neposrednog iskustva koje bi mu lako moglo biti previše. Sa protestantima pak stvari obično nisu tako jednostavne, jer su dogma i ritual postali u tolikoj meri bledi da su u znatnoj meri izgubili od svoje delotvornosti. Kod protestanata po pravilu nema ispovesti, a sveštenici ne samo što prihvataju opštu odbojnost prema psihološkim problemima već isto tako pokazuju neupućenost u psihološke probleme. Katolički duhovni savetnik češće pokazuje više psihološke spretnosti i dubljeg uvida u stvari. Protestantski sveštenik je k tome prošao kroz naučni trening na teološkom fakultetu, koji svojim kritičkim stavom potkopava naivnost verovanja, dok nasuprot tome ogromna istorijska tradicija u obrazovanju katoličkog sveštenika samo još pojačava autoritet institucije.

Kao lekar bih lako mogao da budem pripadnik takozvanog »naučnog« verovanja, koje sadržaje jedne neuroze ne smatra ničim drugim do potisnutom infantilnom seksualnošću ili nagonom za moći. Takvim obezvređenjem duševnih sadržaja bilo bi do izvesnog stepena moguće da se jedan broj pacijenata zaštiti od opasnosti neposrednog iskustva. Ali ja znam da je ova teorija samo delimično istinita, što znači da ona obuhvata samo izvesne aspekte neurotične psihe. Međutim, ja ne mogu svom pacijentu da kažem nešto o onome u što ja još nisam potpuno uveren.

Moglo bi mi se doduše reći: »Kada Vi savetujete svom pacijentu aktivnom katoliku da ode svom sve-

šteniku na ispovedanje, onda mu Vi zapravo preporučujete nešto u što sami ne verujete«, pod pretpostavkom da sam ja protestant.

Da bih mogao da se latim razmatranja ovog kritičkog problema, moram najpre da kažem da ja — ako je to ikako moguće — nikada ne propovedam svoju veru. Ako mi se u tom pogledu postavlja pitanje, onda ja sigurno stojim pri svojim uverenjima koja ne prevazilaze ono što smatram svojim znanjem. Ja sam uveren u ono što *znam.* Sve ostalo je hipoteza i izvan toga mogu masu stvari da prepustim nepoznatom. Te stvari me i ne muče. Ali bi one sigurno počele da me muče, kada bih osećao da bih o njima *trebalo* nešto da znam. Ako je, dakle, jedan pacijent ubeđen u isključivo seksualno poreklo svoje neuroze, onda ja neću pokušati da ga razuverim u tom njegovom stavu, jer znam da takvo uveren je, naročito kada ima dubokog korena, predstavlja odličnu odbranu protiv naleta stravične dvosmislenosti neposrednog iskustva. Sve dok je takva odbrana delotvorna, ja je neću rušiti, pošto znam da moraju da postoje jaki razlozi koji prisiljavaju pacijenta da misli u tako uskom krugu. Ali ako njegovi snovi počinju da razaraju odbrambenu teoriju, onda ja moram da podržim obuhvatniju ličnost, kao što sam to učinio u opisanom slučaju sna. Na isti način i iz istog razloga podržavam i hipotezu aktivnog katolika, sve dok mu ona pomaže. U oba slučaja podržavam jedno odbrambeno sredstvo protiv velike opasnosti, a da pri tome ne postavljam akademsko pitanje da li način odbrane manje ili više predstavlja poslednju istinu. Radujem se ako je on delotvoran i sve dok je delotvoran.

Kod našeg pacijenta se katolički odbrambeni zid bio srušio daleko ranije nego što sam ja ceo slučaj i bio upoznao. On bi me ismejao da sam mu predložio da se ispovedi ili da učini nešto slično, kao što se smejao i seksualnoj teoriji, koja takođe nije mogla da ga održi. Ali ja sam mu uvek stavljao do znanja da sam na strani *glasa,* utvrdivši da je on deo njegove buduće veće ličnosti, koji je određen da ga oslobodi njegove jednostranosti.

Za određenu, prosvećenim racionalizmom obeleženu intelektualnu osrednjost je naučna teorija koja pojednostavljuje stvari vrlo dobro odbrambeno sredstvo, a što je uslovljeno nepokolebljivom verom modernog čoveka u sve ono što nosi natpis »naučno«. Takva etiketa odmah umiruje razum, skoro isto tako uspešno kao i ona izreka »Roma locuta causa finita« (Rim je rekao, stvar je svršena). Po mom mišljenju, svaka naučna teorija po sebi, bez obzira na to koliko je ona suptilna, ima sa stanovišta psihološke istine manju vrednost od religiozne dogme, i to iz jednostavnog razloga što je teorija neminovno apstraktna i isključivo racionalna, dok je dogma iracionalna celina izražena svojom slikom. Ova metoda jemči daleko bolju reprodukciju jedne tako iracionalne činjenice kakva je psihička egzistencija. Uz to dogma zahvaljuje svoje postojanje i svoj oblik, s jedne strane, takozvanim otkrivenim neposrednim saznanjima »gnoze«,[52] kao što su, na primer, bogočovek, krst, devičansko rođenje, bezgrešno začeće, trojstvo itd., i, s druge strane, neprekidnoj saradnji brojnih duhova i brojnih stoleća. Možda nije sasvim jasno zašto izvesne dogme nazivam »neposrednim saznanjima«, s obzirom na to da je dogma samom sobom upravo ono što isključuje »neposredno« iskustvo, odnosno saznanje. Hrišćanske slike koje sam pomenuo nisu, međutim, svojstvene samo hrišćanstvu (iako im je upravo ono dalo ono uobličenje i ispunjenje smislom, koji se teško daju uporediti sa drugim religijama). Mi se s njima isto tako često susrećemo i u paganskim religijama, a pored toga one mogu spontano da se jave u svim mogućim varijacijama kao psihički fenomeni, kao što su u dalekoj prošlosti proizilazile iz vizija, snova i stanja transa. Takve ideje nikada nisu izmišljene. One su stupale u život u vremenu kada čovečanstvo još nije bilo naučilo da duh upotrebi kao delatnost usmerenu na određeni cilj. Pre nego što su ljudi naučili da produkuju misli, misli su im dolazile same od sebe. Oni nisu *mislili,* već su *zapažali svoju*

[52] **Gnoza se, kao posebna vrsta saznanja, ne srne brkati sa »gnosticizmom«.**

duhovnu funkciju. Dogma je nešto poput sna, koji odražava spontanu i autonomnu delatnost objektivne psihe — nesvesnog. Ovakav izraz nesvesnog predstavlja daleko delotvornije zaštitno sredstvo protiv daljih neposrednih iskustava od jedne naučne teorije. Teorija mora da zanemari osećajne vrednosti iskustva. Nasuprot tome dogma upravo tu stranu u najvećoj meri dovodi do izražaja. Jedna naučna teorija ubrzo biva prevaziđena drugom naučnom teorijom. Dogma pak traje bezbroj stoleća. Bogočovek koji pati po svoj prilici je najmanje 5000 godina star, a trojstvo je verovatno čak i starije.

Dogma potpunije izražava dušu nego što to čini neka teorija, jer ova druga formuliše samo svest. Pored toga teorija nije u stanju da pruži nešto više, nego da nešto živo predstavi apstraktnim pojmovima. Dogma pak na prikladan način izražava živi proces nesvesnog u formi drame o grehu, kajanju, žrtvi i spasenju. Sa tog stanovišta gledano zaista začuđuje da se protestantski raskol nije mogao izbeći. Ali pošto je protestantizam postao veroispovest germanskih plemena, koja se odlikuju pustolovnim duhom, karakterističnom radoznalošću, težnjom za osvajanjima i bezobzirnošću, to je moguće da se njihov osobeni karakter nije mogao pomiriti sa mirom crkve, barem ne zadugo. Izgleda kao da ona još nisu bila dospela tako daleko da bi mogla da podnesu proces spasenja i da se potčine jednom božanstvu koje se obelodanilo u veličanstvenoj građevini crkve. Možda je u crkvi bilo još suviše mnogo toga od Imperium Romanuma ili Pax Romane, suviše mnogo barem za njihove energije, koje tada, a ni danas, još nisu bile dovoljno domesticirane. Možda im je bilo potrebno neublaženo i manje suzdržano saznanje boga, kao što to često biva kod nemirnih naroda sklonim pustolovinama, narodima koji su suviše mladi za bilo kakvu formu konzervativnosti i domestikacije. Oni stoga uklanjaju ihtercesiju crkve između boga i čoveka, jedni manje a drugi više. Usled rušenja zaštitnih bedema protestant je izgubio svete slike kao izraz značajnih nesvesnih faktora, i to zajedno sa celokupnim

ritualom koji je od pamtiveka bio siguran put da se iziđe na kraj sa neuračunljivim snagama nesvesnog. Tako je oslobođena velika količina energije i ta energija je odmah potekla u stare kanale radoznalosti i nagona za osvajanjem, usled čega je Evropa postala mati aždaja, koje su progutale veći deo zemlje.

Otada, od tih dana, protestantizam je postao hranljivo tlo za šizme i istovremeno za brz razvoj nauke i tehnike, koje su za ljudsku svest bile toliko privlačne da je ova zaboravila neuračunljive snage nesvesnog. Bilo je potrebno da dođe do katastrofe 1914. godine i odmah zatim neobičnih manifestacija jedne dublje duhovne pometnje da bi se probudile sumnje u to da li je sa duhom belog čoveka zaista sve u redu. Sve dok nije izbio rat 1914. godine, bili smo duboko ubeđeni da se svet pomoću racionalnih sredstava može pravilno urediti. Sada doživljavamo čudesnu dramu da *države* postavljaju prastari zahtev za teokratijom, tj. za *totalitetom,* koji neizbežno ide zajedno sa ugušivanjem slobodne misli. Ponovo doživljavamo da ljudi skidaju jedan drugom glave zbog detinjastih teorija, kao što je, na primer, teorija kako da se uspostavi raj na zemlji. Nije teško videti da snage podzemlja — da ne kažemo pakla — koje su ranije manje-više uspešno bile zauzdane i učinjene korisnim u okviru jednog gigantskog duhovnog zdanja, sada stvaraju državno ropstvo i državnu tamnicu ili barem pokušavaju da stvore nešto što je lišeno svake duševne ili duhovne draži. Postoji ne mali broj ljudi danas koji su uvereni da sam ljudski razum nije dorastao ogromnom zadatku da zauzda vulkan koji je proradio.

Ceo ovaj razvoj je jedna sudbina. Pri tome ja krivicu ne bih pripisao ni protestantizmu ni renesansi. Ali jedno je sigurno — da je moderni čovek, bio on protestant ili ne, u znatnoj meri izgubio zaštitu crkvenih bedema, koji su još od vremena Rima brižljivo podizani i pojačavani, i da se usled tog gubitka približio opasnoj zoni vatre koja uništava i stvara svet. Život je postao brži i intenzivniji. Naš svet je potresen i prožet talasima nespokoja i straha.

Protestantizam je bio i još je uvek veliki rizik, i istovremeno velika mogućnost. Ako nastavi da se dezintegriše kao crkva, onda će to uroditi time da će čovek biti oslobođen svih svojih duhovnih osigurača i odbrambenih sredstava, koji ga štite od neposrednog saznanja onih snaga koje u sferi nesvesnog čekaju da budu oslobođene. Pogledajmo samo tu neverovatnu surovost u našem takozvanom civilizovanom svetu; sve to dolazi od ljudskih bića i iz njihovog duhovnog stanja! Pogledajmo samo sva ta đavolska sredstva za uništavanje! Njih su pronašli bezazleni džentlmeni, razumni, ugledni građani, koji su svi upravo ono što mi želimo. I kada jednog dana cela stvar odleti u vazduh i nastane jedan neopisivi haos i pakao uništenja, onda izgleda niko za to neće biti odgovoran. To se sve jednostavno zbiva, a ipak su to sve uradili ljudi. Ali pošto je svaki čovek slepo uveren u to da on nije ništa drugo do svoja veoma skromna i beznačajna svest, koja redovno ispunjava svoje dužnosti i privređuje za svoj osrednji život, to niko ne primećuje da tu celu racionalno organizovanu masu, koju nazivamo državom ili nacijom, pokreće neka naoko bezlična, nevidljiva ali strašna sila koju niko i ništa ne može da zadrži. Ta strašna sila se najčešće objašnjava kao strah pred susednim narodom, za koji se smatra da je opsednut zlokobnim đavolom. Pošto niko nije u stanju da uvidi kako je i u kolikoj meri sam opsednut i nesvestan, to se sopstveno stanje jednostavno projicira na suseda i onda postaje svetom obavezom da se poseduju najveći topovi i najotrovniji gasovi. Najgora stvar pri tome je to da se potpuno ima pravo. U svim susedima vlada neki nekontrolisani strah, strah koji se ne može kontrolisati, kao što je to sa nama samima slučaj. U ludnicama je poznata činjenica da su daleko opasniji pacijenti koji pate od straha nego pacijenti koje razdire bes ili mržnja.

Protestant je jedino podložan bogu. Za njega ne postoje ni ispovest, ni oproštenje greha, niti bilo kakva vrsta okajavajućeg opus divinuma. On sam mora da iziđe na kraj sa svojim gresima a on baš nije sa-

svim siguran u božansku milost, koja je usled pomanjkanja odgovarajućeg obreda postala nedostižna. Ovoj činjenici se ima zahvaliti da je protestantska svest postala budna i ta neiiirna savest ima neprijatnu osobinu jedne latentne bolesti i dovodi ljude u stanje nelagodnosti. Ali time je protestantu data i jedinstvena šansa da greh učini sebi svesnim do takvog stepena koji je za katolički mentalitet teško dostižan, pošto su ispovest i oprošten je uvek spremni da ublaže prevelike napetosti. Protestant je nasuprot tome prepušten svojoj napetosti, koja upravo još više može da pojača njegovu savest. Savest, naročito nemirna savest, može da bude dar neba, ona može da bude istinska milost, ako se koristi u svrhu više samokritike. Samokritika kao introspektivna, diskriminirajuća delatnost je neophodna za svaki pokušaj da se razume sopstvena psihologija. Ako je čovek počinio neko njemu nerazumljivo delo i ako se pita šta ga je na to moglo navesti, onda je potreban podstrek nemirne savesti i njoj odgovarajuća sposobnost razlikovanja, kako bi se otkrio motiv sopstvenog ponašanja. Samo tako je čovek u stanju da sagleda koji motivi upravljaju njegovim delanjem. Štaviše, trn nemirne savesti podstiče čoveka da otkrije stvari koje su prethodno bile nesvesne; na taj način se može prekoračiti prag nesvesnog i tako se onda mogu sagledati one bezlične sile koje pojedinca čine nesvesnim instrumentom masovnog ubice u čoveku. Kada jedan protestant preživi potpuni gubitak svoje crkve i povrh toga još uvek ostaje protestant, tj. čovek koji je u odnosu na boga bez zaštite i više nije zaštićen bedemima ili zajednicom, onda on stiče jedinstvenu duhovnu mogućnost neposrednog religioznog saznanja.

Ne znam da li mi je uspelo da vam razjasnim šta je iskustvo nesvesnog značilo za mog pacijenta. Jer, ne postoji objektivno merilo za vrednovanje takvog iskustva. Mi moramo da ga uzmemo kao onakvu vrednost kakvu ono predstavlja za onoga koji ga doživljava. Tako na nas može da ostavi dubok utisak činjenica da snovi koji naoko ne kazuju ništa

mogu da znače nešto za jednog tako inteligentnog čoveka. Ali ako ne možemo da prihvatimo njegove iskaze o njima ili ako nismo u stanju da se uživimo u njegov položaj, onda ne bi trebalo ni da osuđujemo njegov slučaj. Genius religiosjis je vetar koji »duva tamo gde hoće«. Ne postoji arhimedovska tačka sa koje bi se mogli donositi sudovi, jer se psiha ne može razlikovati od svojih manifestacija. Psiha je objekt psihologije i na nesreću istovremeno i njen subjekt. Tu činjenicu ne možemo da prenebregnemo.

Ono malo snova koje sam odabrao kao primere za ono što nazivam »neposrednim iskustvom« sigurno je za neobučeno oko nešto veoma neznatno. Oni nisu teatralni već samo skromni svedoci jednog individualnog iskustva. Oni bi se doduše bolje prikazali ako bih mogao da ih predočim u seriji svih snova i zajedno sa bogatstvom simboličkog materijala koje je prikupljeno tokom celog procesa. Ali ni sveukupnost niza snova ne bi mogla niti lepotom niti izražajnom snagom da se meri sa bilo kojim delom jedne tradicionalne religije. Dogma je uvek rezultat i plod mnogih duhova i mnogih stoleća. Ona je očišćena od svega onog bizarnog, svega onog nedovoljnog i sveg onog ometajućeg što prati svako individualno iskustvo. Ali uprkos svemu individualno iskustvo je upravo u svom siromaštvu neposredan život, ono je topla crvena krv koja pulsira danas. Ono je za tragaoca istine uverljivije od najbolje tradicije. Neposredni život je uvek individualan, jer individua je nosilac života. Sve što proističe iz individue u izvesnom smislu je jedinstveno, otuda je to prolazno i nesavršeno; naročito onda kada se radi o duševnim produktima, kao što su snovi i si. Nema dva čoveka koji imaju iste snove, iako možda imaju iste probleme. Ali kao što nema individue izdiferencirane u stanje apsolutne jedinstvenosti, tako nema ni individualnih tvorevina apsolutno jedinstvenog kvaliteta. Čak su **i** snovi u veoma visokom stepenu napravljeni od kolektivnog materijala, kao što se i u mitologiji **i** folkloru raznih naroda ponavljaju izvesni motivi u sko-

ro identičnom obliku. Ja sam te motive nazvao *arhetipovima?*[3] i ja pod tim podrazumevam forme ili slike kolektivne prirode, koji se pojavljuju otprilike na celoj zemlji kao konstituante mitova i istovremeno kao autohtoni, individualni produkti nesvesnog porekla. Arhetipski motivi verovatno potiču iž onih matričnih tvorevina ljudskog duha koje se ne prenose samo tradicijom i migracijom već i nasledem. Ova poslednja hipoteza je veoma *važna,* pošto se čak i komplikovane arhetipske slike mogu spontano reprodukovati i tamo gde ne postoji nikakva mogućnost direktne tradicije.

Teorija o predsvesnim, izvornim idejama nikako nije moj pronalazak, kako to potvrđuje reč »arhetip«, koja pripada prvim stolećima našeg računanja vremena.[84] Ovu teoriju, s posebnom primenom na psihologiju, nalazimo u delima Adolfa Bastijana (Adolf Bastian)[65], a onda potom kod Ničea.[56] U francuskoj literaturi slične ideje pominju Iber (Hubert) i

[58] V. *Psychologische Typen,* definicije »slike«, i *Theoretische Vberlegungen zum Wesen des Psychischen* u: Von den *Wurzeln des Beumsstseins,* 1954, S. 557, Ges. Werke, Bd. 8, Par. 397. i d.

[54] Izraz »arhetip« upotrebljavaju Cicero, Plinije i dr. Kao izraziti filozofski pojam javlja se u *Corpus Hermeticum,* Lib. I (W. Scott, *Hermetica,* I, 116, 8 a: E16E? fev ra T6 apxs-•vuuov E15O<;, T6 itpoapxov tfj? &px?te, T6 AitEpavcov).

[88] Adolf Bastian, *Das Bestdndige in den Menschenrassen.* 1863, S. 75; *Die Vorstellungen von der Seele.* 1874; Der Volkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen,* 1881; *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen.* 1895.

***• Nietzsche, Menschliches, AUzumenschliches, I, 12. i 13: »TJ spavanju i snu mi još jednom prolazimo put ranijeg čovečanstva... Mislim: kao što sada još čovek u snu zaključuje, tako je čovečanstvo i na javi zaključivalo tokom mnogih hiljada godina: prvi razlog koji je duhu pao na um da bi se nešto što je trebalo da bude objašnjeno objasnilo bio mu je dovoljan i prihyatao se kao istina... TJ snu se nastavlja ovaj prastari deo čovečanstva u nama, jer to je osnova na kojoj se razvio viši razum i u svakom čoveku još uvek razvija: san nas vraća u daleka stanja ljudske kulture i daje nam sredstvo u ruke pomoću kojeg ćemo je bolje razumeti.«**

Mos (Mauss)[57] i Levi-Bril (Levy-Bruhl).[58] Ja sam dao samo empirijsku osnovu za teoriju o onome što se ranije nazivalo elementarnim ili izvornim idejama, »categories« ili »habitudes directrices de la conscience« itd., na taj način što sam preduzeo istraživanja usmerena na pojedinosti.

U drugom od gore pomenutih snova susreli smo se s jednim arhetipom koji još nisam uzeo u obzir. To je čudesni raspored zapaljenih sveca sa četiri zašiljena vrha u obliku piramide. Taj raspored podvlači simbolički značaj broja *četiri* samim tim što je postavljen na mesto oltara ili ikonostasa, gde bismo očekivali da se nalaze svete slike. Pošto se hram naziva »kućom sabiranja«, možemo da pretpostavimo da se ovaj karakter izražava slikom ili simbolom, koji se javlja na mestu kome se ukazuje poštovanje. Tetraktis — da upotrebimo pitagorejski izraz — se u stvari odnosi na »unutrašnje sabiranje«, kao što to san našeg pacijenta jasno pokazuje. Simbol se u drugim snovima obično javlja u obliku kruga koji je podeljen na četiri dela ili sadrži četiri glavna dela. U drugim snovima iste serije on poprima i oblik nerazdeljenog kruga, cveta, četvrtastog mesta ili prostora, kvadrata, kugle, sata, simetrične bašte sa vodoskokom u sredini, zatim oblik od četiri čoveka u jednom čamcu, u avionu ili za stolom, četiri stolice oko stola, četiri boje, oblik točka sa osam žbica, osmo-

[57] Hubert et Mauss, *Melanges d'Histoire des Religions.* 1909. p. XXIX: »Constamment presentes dans le langage, sans qu'elles y soient de toute necessite explicites, — les categories — existent d'ordinaire plutot sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, Ues-memes incinscientes. La notion de *mana* est un de ces principes: elle est nonnee dans le langage; elle est impliquee dans toute une serie de jugements et de raisonnements, portant sur des attributs qui sont ceux du mana, nous avons dit que le mana est une categorie. Mais le mana n'est pas seulement une categorie speciale a la pensee prlmitive, et aujourd'hui, en voie de reduction, c'est encore la forme premiere qu'ont revčtue d'autres categories qui fonctionnent toujours dans nos esprits: eelle de substance et de cause ...«

M L. Levy-Bruhl, *Les Fonctions Mentales dans le Soeietes* Jnferieures. 1912.

krake zvezde ili sunca, okruglog šešira podeljenog na osam delova, medveda sa četiri oka, zatvoreničke ćelije u obliku kvadrata, četiri godišnja doba, posude sa četiri oraha u njoj, časovnika sveta sa brojčanikom podeljenim na 4X8=32 dela itd.[M]

Ovi simboli broja četiri javljaju se ništa manje nego 71 put u 400 snova.[40] Moj slučaj u tom pogledu ne predstavlja izuzetak. Posmatrao sam mnoge slučajeve kod kojih se javljao broj četiri, i on je uvek bio nesvesnog porekla, to znači snevač je uvek do njega dolazio putem sna i nije imao pojma šta on znači, niti je ikada nešto čuo o simboličnom značenju broja četiri. Drugačije bi, naravno, stajale stvari da se radilo o broju *tri,* pošto trojstvo predstavlja poznatu simboličnu brojku koja je svakom dostupna. Ali nama, kao i modernom naučniku, broj četiri ne kazuje mnogo više od bilo kojeg drugog broja. Simbolika brojeva i njena istorija vredna poštovanja predstavlja jednu oblast znanja koja leži sasvim izvan sfere interesovanja našeg snevača. Ako snovi pod tim uslovima počivaju na značaju broja četiri, onda imamo puno prava da njihov izvor nazovemo nesvesnim. Numinozni karakter kvaterniteta u drugom snu sasvim je očigledan. Na osnovu te činjenice moramo da zaključimo da on ukazuje na značenje koje se mora nazvati »sakralnim«. Budući da snevač nije u stanju da ovaj osobiti karakter svede na bilo kakav svestan izvor, moram da se poslužim uporednim metodom, kako bih mogao da osvetlim značenje simbolike. Naravno, nemoguće je u okviru ovih predavanja pružiti potpun prikaz ovog uporednog postupka. Stoga moram da se ograničim samo na nagoveštaje.

Pošto su mnogi nesvesni sadržaji na izgled ostaci duhovnih stanja koji se uvek nanovo ponavljaju, potrebno je da se vratimo samo nekoliko stoleća unazad da bismo došli do onog nivoa svesti koji čini pa-

st TJ vezi sa psihologijom tetraktisa vidi *Das Geheimnis* der *goldenen Bliite.* 1957, S. 21. i d. Die *Beziehungen zvoischen dem Ich und dem Unbevmssten.* 1950; Hauer, *Svmbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik.* 1934.

60 Ceo jedan niz ovih snova nalazi se u *Psychologie und Alchemie.* 1952, S. 72. i d. Ges. Werke, Bd. 12, Par. 52. i d.

ralelu našim snovima. U našem slučaju je dovoljno da se vratimo nepuna tri stoleća unatrag da bismo se našli među prirodnjacima i filozofima prirode koji su svom ozbiljnošću raspravljali o zagonetki kvadrature kruga.[61] Ovaj neobičan problem je opet bio jedna psihološka projekcija mnogo starijih i nesvesnih stvari. Ali u onim danima se znalo da krug znači božanstvo: »Deus est figura intellectualis, cujus centrum est ubique, circumferetia vero nusquam«,[82] kako je rekao jedan od tih filozofa, ponavljajući zapravo sv. Avgustina. Jedan tako introvertan i introspektivan čovek kao Emerson*[8] teško da je mogao da izbegne da dođe na istu ideju i da takođe citira sv. Avgustina. Slika kruga — koji od Platonovog *Timeja,* vrhovnog autoriteta hermetičke filozofije, važi kao najsavršenija forma — data je i najsavršenijoj supstanci, zlatu, nadalje animi mundi ili anima media natura i prvom stvorenom svetlu. I pošto je tvorac stvorio makrokosmos, veliki svet, »in forma rotunda et globosa«,*[4] to i najmanji deo celine, tačka, takođe poseduje najsavršeniju formu prirode. Kao što filozof kaže: »Omnium figurarum simplicissima et perfectissima primo est rotunda, que in puncto requiescit.«[95] Ova u materiji usnula i skrivena slika božan-

[41] **Odličan prikaz problema u knjizi Michael Ma jer: *De Circulo Physico Quadrato,* 1616.**

[42] **(»Bog je jedna duhovna (geometrijska) figura, čiji se centar nalazi svuda, a čije periferije nema nigde.«) Up. M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis.* 1896, II, S. 118.**

«« R. W. Emerson, *Essays.* **1903, I, p. 301. i d.**

[M] Platon, *Timaeus,* 7. J. C. Steebus, *Coelum Sephiroticum.* 1679, p. 15 (»u okruglom sferičnom obliku«).

[45] **Steebus, loc. cit., p. 19 (»Od svih oblika je okrugli najjednostavniji i najsavršeniji oblik, koji počiva u jednoj tački«). M. Majer (De *Circulo,* p. 27) kaže: »circulus aeternitatis svmbolum site punctum indivisibile« (krug jte simbol večnosti ili nedeljiva tačka). U vezi sa »okruglim elementom« up. *Turba philosophorum,* Sermo XLI, (ed. Ruska, p. 148), gde se pominje »rotundum, quod aes in quatour vertit« (okruglo koje rudu pretvara u četiri). Ruska kaže da se u grčkim izvorima ne može naći sličan simbol. To nije sasvim tačno, pošto jedan ffToix£iov <*npvrr^kw* nalazimo u Zosimovom 7t£pi ćpfAvodv (Berthelot, *Collection des Anciens Alchi-***

stva bila je ono što su alhemičari nazvali prvim prahaosom ili zemljom raja, ili okruglom ribom u moru,*6 ili jaje, ili jednostavno rotundum. To okruglo bilo je u posedu magičnog ključa koji otvara zaključana vrata materije. Kao što se u *Timeju* kaže, samo je demijurg, savršeno biće, u stanju da rastavi tetraktis,

mistes Grecs. 1887, III, XLIX, 1). Možda se ista simbolika javlja i u Zosimovom repi ćpvdvwv (Berthelot, loc. cit. III, V) u obliku iratrpa, što Berthelot prevodi sa »objet circulaire«. (Međutim, postoje osnovane sumnje u tačnost ovog prevoda). Pre bi se Zosimov takozvani omega-elemenat mogao nazvati paralelom. On ga sam obeležava kao »okrugao« (Berthelot, II, XLIX, 1). Ideja stvaralačke tačke u materiji pominje se u: Sendivogius, ***Novum Lumen.*** TJ: ***Museum Hermeticum*** 1678, p. 558. »Est enim in quolibet corpore centrum et locus, vel seminis seu spermatis punctum.« (Postoji naime u svakom telu jedno središte ili jedno mesto, odnosno jezgro ili semenište). Ova tačka označena je kao »punctum divinitus ortum« (kao tačka koja potiče od Boga). Radi se o doktrini »Panspermiae«, za koju Atanasius Kirchner kaže ***(Mundus Subterraneus.*** 1678, II, 347): »Ex sacris itaque Mosaicis oraculis ... constat, conditorem omnium Deum in principio rerum Materiam quandam, quam nos non incondrue Chaoticam appelamus, ex nihilo crease... intra quam quicquid... veluti sub TcavffitEpvCa quadam confusum latebat ... veluti *ex subjacente materia et Spiritus divini incubitu jam foecundata, postea omnia... eduxerit... Materiam vero Chaoticam non statim abolevit, sed usque ad Mundi consummationem durare voluit, uti in primordiis rerum, ita in hunc usque diem, panspermia rerum omnium refertam ...« (Tako proizilazi iz svetih mozaiških otkrovenja... da je Bog na početku stvaranja iz ničega stvorio izvesnu materiju, koju prikladno nazivamo haotičnom ... u kojoj su izmešano bile skrivene sve stvari ... kao u nekoj »semenoj sveukupnosti« ... kao da je iz te postojeće materije, koja je putem svetog duha već bila -oplođena, ... kasnije sve izveo ... Ali On tu haotičnu materiju nije odmah uklonio, već je želeo da ona opstoji sve do kraja sveta kao i na početku sveta, tako da je ona sve do dana današnjega puna semene sveukupnosti svih stvari ...). — Ove ideje vode natrag do »silaska« ili »pada božanstva« u gnostičkim sistemima (up. F. W. Bussell, ***Religious Thought and Heresv in the Middle Ages.*** 1918, p. 554 i d.). Reitzenstein, ***Poimandres.*** 1904, G.R.S. Mead, ***Pistis Sophia,*** 1921, p. 36. i od istog autora: ***Fragmenta of*** o ***Faith Forgotten.*** 1906, 470.

«« »Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticisibus carens, et habet in se pinquedienm« (Postoji u moru jedna okrugla riba bez kostiju i krljušti, i ona u sebi jednu masnoću = vlažnost korena = anima mundi zatvorena u materiji). ***Allegoria super Turbam,*** u: ***Artis Auriferae.*** 1593, I, 141.

zagrljaj četiri elementa.[87] Jedan od velikih autoriteta iz 13. stoleća, *Turba Philosophorum,* kaže da rotundum može bakar da rastavi na četiri dela.[68] Tako je i mnogotraženo aurum philosophicum bilo okruglo.[6*] Mišljenja u pogledu postupka kojim bi se moglo domoći demijurga koji spava bila su podeljena. Jedni su smatrali da će ga se domoći u obliku jedne prima materia, koja sadrži posebnu koncentraciju ili naročito prikladnu vrstu te supstance. Drugi su se opet trudili da tu okruglu supstancu stvore putem jedne sinteze nazvanom »conjunctio«; anonimni autor *Rosarium Philosophorum* kaže: »Napravi jedan okrugli krug od muškarca i žene, izvuci iz toga jedan kvadrat a iz ovoga jedan trougao. Napravi krug okruglim i dobićeš kamen mudrih.«[70]

Taj čudotvorni kamen simboliziran je kao savršeno živo biće hermafroditske prirode, analogno empedokleovskom Sphairosu, EuSauAovso-**TaTos**" i poput kugle okruglom dvopolnom Čoveku Platonovom.[71] Već početkom 14. stoleća upoređivan je kamen Petrusa Bonusa sa Hristom, kao jedna »allegoria«.[72] Ali u delu *Aurea Hora,* jednom pseudotominom traktatu visokog srednjeg veka, misteriji kamena daje se više mesto nego misteriji hrišćanske religije.[78] Sve ove

« *Timaeus,* 7.

[68] Up. napomenu br. 65.

•» »Nam ut coelum, quoad visibile ... rotundum in forma et motu ... sic Aurum« (Jer, kao što je nebo, koliko može da se obuhvati pogledom, okruglo, tako je i zlato okruglo). M. Majer, *De Circulo* p. 39.

[70] *Rosarium Philosophorum* (U: *Artis Auriferae.* 1593, II, 261). Ovaj traktat se pripisuje Petru Toletanusu, koji je živeo u Toledu sredinom 13. stoleća. On je navodno bio ili stariji savremenik ili brat Arnaldusa de Villanova, čuvenog lekara i filozofa. Sadašnji oblik Rosorittma, koji počiva na prvom izdanju iz 1550. godine, je jedna kompilacija i verovatno potiče iz 15. stoleća, iako su izvesni delovi mogli, nastati u ranom 13. stoleću.

[71] *Symposion,* XIV.

[72] Petrus Bonus u delu Janus Lacinius, *Pretiosa Margarita Novella.* 1546. U vezi sa alegorijom Hrista vidi *Die Lapis-Christus Parallele.* U: *Psychologie und Alchemie,* 1952.

[78] Beati Thomae de Aquino, *Aurora sive Aurea Hora.* Potpun tekst u retkom izdanju iz 1625: *Harmoniae Imper-*

stvari pominjem samo zbog toga da bih pokazao da je krug ili kugla, koji sadrže broj četiri, za ne mali broj naših učenih predaka značio alegoriju božanstva.

Iz latinskih traktata takođe proizilazi da je latentni, u materiji usnuli i skriveni demijurg identičan sa takozvanim homo philosophicusom, drugim Adamom.[74] Ovaj poslednji je viši, duhovni čovek, Adam Kadmon, koji se često identifikuje sa Hristom. Dok je prvi Adam bio smrtan, jer se sastojao iz četiri prolazna elementa, drugi Adam je besmrtan, jer se sastoji iz čiste i neprolazne supstancije. Tako Pseudo-Toma kaže: »Secundus Adam ... de puris elementis in aeternitatem transivit. Ideo quia ex simplici et pura essentia constat, in aeternum manet.«[78] Isti traktat tumači supstanciju, za koju je majstor Senior rekao da »nikada ne umire već opstojava u neprekidnom rastu«, kao »Adam secundus«.[76]

,Iz ovih citata proizilazi da je okrugla supstancija, za kojom su filozofi tragali, u biti svojoj bila jedna projekcija veoma slična našoj simbolici snova. Mi raspolažemo istorijskim dokazima koji potvrđuju da su snovi, vizije, pa čak i halucinacije, često bili po-

scrutabilis Čhymico-Philosophicae sive Philosophorum Antiquorum Consentientium Decas I. Zanimljiv deo traktata predstavlja I deo, _Tractatus Parabolarum,_ koji je zbog svog blasfemičnog karaktera izostavljen u izdanjima iz 1572. i 1593. i u _Artis Auriferae._ U: Codex _Rhenovacensis_ ciriške centralne biblioteke nedostaju oko četiri poglavlja _Tractatus Parabolaruma. Codex Parisinus,_ fond Latin 14006 Bibliotheque Nationale, sadrži potpun tekst _Tractatus Parabolaruma._

74 Dobar primer sadržan je u komentaru D. Gnosiusa uz _Tractatus Aureus Hermetis._ (Odštampan u _Theatrum Chemicum._ 1613, IV, 672 i kod J. J. Mangetus, _Bibliotheca Chemica Curiosa._ 1702, I, 400).

75 U _Area Hora,_ up. napom. 73 (»Drugi Adam prešao je od čistih elemenata u večnost. Otuda će, pošto se sastoji od jednostavne i čiste esencije, večno postojati.«) Zosimos (Berthelot, _Alch. Grecs,_ III, XLXI 4—5), pozivajući se na jedan hermetički spis, kaže da je 4 ffeou _bibc,_ TcavTavevćusvoi; Adom ili _Thot,_ koji se sastoji od četiri elementa i četiri pravaca sVeta. Up. _Alchemie und Psychologie_ 1952, S. 494. i d. Ges. Werke, Bd. 12, Par. 465. i d.

7« U Aurea Hora v. napom. 73. Za latinski tekst v. III poglavlje.

mešani sa filozofskim opusom.[77] Naši preci, duhovno još naivnije konstitucije, projicirali su svoje nesvesne sadržaje u materiju. Materija pak mogla je lako da prihvati takve projekcije, jer je u ono vreme bila jedno tako reći nepoznato i nepojmljivo biće. A svuda gde čovek nailazi na nešto tajanstveno, on tu odmah bez i najmanje samokritike projicira svoje pretpostavke. Ali, kako je hemijska materija danas nešto što prilično dobro poznajemo, to više ne možemo tako bez daljnjega da u nju projektujemo kao .što je to našim precima bilo moguće. Mora se najzad priznati da je tetraktis nešto psihičko; a još uvek se ne zna da li će se u bližoj ili daljoj budućnosti i to pokazati kao jedna projekcija. U ovom trenutku smo zadovoljni činjenicom da se ideja boga, koje u svesnom duhu modernog čoveka uopšte nema, ponovo vraća u obliku koji je pre tri ili četiri stoleća bio sadržaj svesti.

Ne moram da naglasim da snevaču ovaj deo duhovne istorije nije bio poznat. Mogli bi ovde da se poslužimo recima klasičnog pesnika: »Naturam expellas furca tamen usque recurret.«[78]

Ideja ovih starih filozofa je bila da se bog najpre otkrio u stvaranju četiri elementa. Ovi su simbolizirani sa četiri dela kruga. Tako čitamo u koptskom traktatu *Codex Brucianus*™ o jednorođenom sinu (Monogenes ili Anthropos): »To je onaj isti što prebiva u monadi, koja je u Seteusu (tvorcu) i koja je došla iz mesta za koje se ne zna gde je ... Od njega je potekla monada u obliku broda, natovarenog svim dobrim stvarima, i u obliku polja, napunjenog ili zasađenog svim vrstama drveća, i u obliku grada, napunjenog svim rasama čovečanstva ... Do njegove koprene, koja ga okružava u obliku nekog zaštitnog bedema, vodi dvanaest kapija .. . Taj grad je ma-

[77] **Up. *Psychologie und Alchemie,* S. 388, Ges. Werke, Bd. 12, Par. 346.**

[78] **Horaz, *Epistulae.* I, 24. »Makar izbacivao prirodu sa vilama za đubre, ona će se ipak uvek nanovo vraćati«.**

[79] **Charlotte A. Bavnes, *A Coptic Gnostic Treatise.* 1933, p. 22, 89, 94.**

ternji grad (Metropolis) jednorođenog sina.« tta jednom drugom mestu je antropos sam grad, a njegovi udovi su četiri kapije. Monada je iskra svetlosti (spinther), jedan atom božanstva. Monogenes je zamišljen kako stoji na tetrapezu, jednoj platformi na četiri stuba odgovarajući hrišćanskom kvaternitetu jevanđelista ili tetramorfusu, simboličkoj jahaćoj životinji crkve, koja se sastoji od simbola četiri jevanđeliste: anđela, orla, vola i lava. Analogija sa Novim Jerusalimom iz Otkrovenja takođe je bliska.

Deoba na četiri, sinteza u četiri, čudesna pojava četiri boje i četiri faze dela: nigredo, dealbatio, rubefactio i citrinitas stalna su preokupacija starih filozofa.[80] *Broj četiri simbolizuje delove, kvalitete i aspekte Jednoga.* Ali zašto bi moj pacijent ponavljao ove stare spekulacije?

Ne znam zašto. Ja samo znam da on ne predstavlja usamljen slučaj; mnogi drugi slučajevi koje sam ja posmatrao ili slučajevi mojih kolega spontano su došli do iste simbolike. Ja naravno ne mislim da je ona nastala pre tri ili četiri stoleća. To je bilo samo doba kada se o njoj mnogo diskutovalo. Ideja je pak daleko starija od srednjeg veka, kao što to pokazuju *Timej* ili Empedokle.[81] Ona ne predstavlja ni klasično nasleđe ili pak egipatsko, jer se može naći i na sasvim drugim mestima zemaljske kugle. Setimo se samo koliko važnost Indijanci pridaju kvaternitetu.[8*]

Iako je broj četiri prastari, verovatno preistorijski simbol[88] koji uvek stoji u vezi sa idejom božanstva-stvaraoca sveta, ipak ga začudo moderni ljudi, kod kojih se javlja, ne shvataju tako. Uvek me je posebno zanimalo kakva tumačenja daju sami ljudi,

[80] *Rosarium Philosophorum,* jedan od prvih sinoptičkih pokušaja daje prilično obuhvatan prikaz srednjovekovnog kvaterniteta.

[8»] Up. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 1951, S. 311, Frag. 6: »Jer najpre čuj četiri sile želja (ii^ciua-ca) svih stvari ...«.

**** Up. npr. 5. i 6. br. *Annual Reports of the Smithsonian Institution,* Bureau of Ethnology, Washington (1887. i 1892).**

[83] Up. paleolitske (?) »sunčane točkove« iz Rodezije.

kada se prepuste svojim idejama, mislima, i kada nisu upućeni u istoriju simbola. Ja sam se uvek čuvao da ih ometem svojim sopstvenim mišljenjem i po pravilu sam dolazio do saznanja da, po njihovom mišljenju, to simbolizira *njih same* ili štaviše nešto *u njima samima.* Oni su to osećali kao nešto što u najdubljem smislu pripada njima samima, kao neku vrstu stvaralačke pozadine ili pak neko životvorno sunce u dubinama nesvesnog. Iako nije bilo teško videti da su izvesna prikazivanja mandale predstavljale skoro puko ponavljanje vizije Jezekilja, retko se dešavalo da je ta analogija zapažena, čak i u slučajevima kada je ljudima ta vizija bila poznata, što je danas, uzgred rečeno, postalo dosta retko. Ono što bi se moglo nazvati sistematskim slepilom, jednostavno je posledica predrasude da se božanstvo nalazi *izvan* čoveka. Iako ovo predubeđenje nije isključivo hrišćansko, tj. jedino svojstveno hrišćanstvu, ipak postoje izvesne religije kojima ovo predubeđenje nije svojstveno. Naprotiv, te religije, kao i izvesni hrišćanski mističari, insistiraju na suštastvenom identitetu između boga i čoveka, bilo u formi identiteta a priori, bilo u formi cilja koji se može dostići pomoću određenih vežbi ili inicijacija, kao što su one koje poznajemo, na primer, iz *Metamorfoza* Apulejevih, a da ne govorimo o određenim joga-disciplinama.

Primena uporedne metode nedvosmisleno pokazuje da je kvaternitet jedna manje ili više direktna predstava boga, koji se manifestuje u onome što je stvorio. Mi bismo stoga mogli da zaključimo da spontano u snovima modernih ljudi produkovani simbol misli nešto slično — naime, na *unutrašnjeg boga.* Iako većina slučajeva ne zapaža ovu analogiju, ipak bi ova interpretacija bila tačna. Ako uzmemo u obzir činjenicu da je ideja boga jedna »nenaučna« hipoteza, onda možemo sebi lako da objasnimo zašto su se ljudi odlučili da misle u tom pravcu. I čak i u slučaju da neguju izvesnu veru u boga, ljudi bi zastrašeno odbacili ideju o »unutrašnjem« bogu zbog religioznog vaspitanja koje je ovu ideju uvek obezvređivalo kao »mističku«. Ali upravo se ta »mistička« ideja putem

snova i vizija nameće svesti. Ja i moje kolege videlt smo toliko slučajeva koji razvijaju ovu istu vrstu simbolike, da više ne možemo da sumnjamo u njenu egzistenciju. Pored toga ova moja zapažanja potiču još iz 1914. godine i ja sam čekao četrnaest godina da ih pomenem u jednoj svojoj publikaciji.[84]

Bila bi velika zabluda ako bi neko moja zapažanja hteo da shvati kao neku vrstu dokaza za postojanje boga. Ona dokazuju samo postojanje jedne arhetipske slike božanstva i to je, po mom mišljenju, sve što psihološko možemo da kažemo o bogu. Ali pošto se radi o arhetipu od velikog značaja i jakog uticaja, to njegovo relativno često javljanje, čini se, predstavlja značajnu činjenicu za svaku theologia naturalis. S obzirom na to da doživljaj ovog arhetipa ima svojstvo numinoznosti, i to često u velikoj meri, to njemu pripada rang jednog religioznog iskustva.

Ne mogu a da ne ukazem na zanimljivu činjenicu da je formula nesvesnog, za razliku od centralne hrišćanske simbolike-trojstva, jedan kvaternitet. U stvari, ortodoksna hrišćanska formula u svakom slučaju utoliko nije sasvim potpuna što trojstvu nedostaje dogmatski aspekt principa zla, iako ovaj u obliku đavola poseduje jednu manje ili više nezgodnu posebnu egzistenciju. U svakom slučaju crkva izgleda ne isključuje jedan unutrašnji odnos đavola prema trojstvu. O ovom pitanju rekao je jedan katolički autoritet sledeće: »Egzistencija Satana može se shvatiti samo iz aspekta trojstva.« — »Svako teološko razmatranje đavola koje nije povezano sa trojstvom božanske svesti predstavlja promašaj, jer previđa pravo stanje stvari.«[85] Po ovom shvatanju đavo poseduje *ličnost* i *apsolutnu slobodu.* Zato on i može da bude pravi i lični »protivnik Hrista«. »U tome se otkriva jedna nova sloboda u biću Boga: on na osnovu svoje slobode trpi đavola pored sebe i dopušta da njegovo carstvo zanavek postoji.« — »Sa predstavom Jahvea

[84] **U komentaru uz Dos *Geheimnis der goldenen Bliite.* 1929. i 1957.**

[84] **Georg Koepgen, *Die Gnosis des Christentums,* 1939,. S. 189, 190.**

je nespojiva ideja o postojanju jednog moćnog đavola. Kod predstave o trojstvu to nije slučaj; u tajni o Bogu sa tri ličnosti otkriva se nova božanska sloboda u svojim suštastvenim dubinama, koja omogućava i misao o postojanju ličnog đavola pored Boga i nasuprot Bogu.«[86] Đavo prema tome poseduje autonomnu ličnost, slobodu i večnost, i on ta metafizička svojstva u tolikoj meri deli sa božanstvom, da on može da postoji čak i protiv volje boga. Prema ovome se odnos ili čak i (negativna) pripadnost đavola trojstvu, kao katolička ideja, više ne bi niogli poreći.

Uključivanje đavola u kvaternitet ni u kom slučaju nije neka moderna spekulacija ili neki nečuveni proizvod nesvesnog. Kod filozofa prirode i lekara Žerara Dorneja (Gerard Dorneus) iz 16. stoleća nailazimo na opširno razmatranje odnosa između simbola trojstva i simbola kvaterniteta, pri čemu on ovo poslednje atribuira đavolu. Dornej utoliko raskida sa tradicijom što strogo hrišćanski staje na stanovište da je tri Jedno a ne četiri (tj. broj četiri), koji svoje jedinstvo postiže u Quinta Essentia. Po mišljenju ovog autora kvaternitet je u stvari »diabolica fraus- (đavolska pre vara); on smatra da je đavo prilikom pada anđela »in quaternariam et elementariam regionem decidit« (pao u region kvaterniteta i elemenata). On daje opširan opis simboličke operacije, kojom je đavo stvorio »dvostruku zmiju (broj dva) sa četiri roga (broj četiri). Broj dva je sam đavo, »quadricornutus binarius« (dva sa četiri roga).[87]

8« Loc cit., S. 185. i d.

8' Dornej smatra da je Bog drugog dana stvaranja, kada je razdvojio gornje vode od donjih, upravo stvorio binarius (brojku dva) i da je baš iz tog razloga propustio da drugog dana naveče kaže — što je inače govorio u sve ostale dane — naime, »da je bilo dobro«. Osamostaljenje brojke dva je izvor »zbrke, raskola i svađe«. Iz binariusa proizišlo je »sua proles quaternaria« .(njegovo četvorooblično potomstvo). Pošto je brojka dva ženskog roda to ona znači i *Eva,* dok brojka tri odgovara *Adamu.* Otuda je đavo najpre i doveo Evu u iskušenje. »Scivit enim (diabolus), ut omni astutia plenus, Adamum unario insignitum; hac de causa primum non est agressus, dubitavit nimirum se nihil efficere posse: item non ignoravit Evam a viro suo divisam tanquam na-

Pošto ideja o bogu koji je identičan sa individualnim čovekom predstavlja veoma kompleksnu misao koja se graniči sa jeresi,[88] to i »unutrašnji bog« takođe predstavlja jednu dogmatsku poteškoću. Ali kvaternitet, kako ga produkuje moderna psiha, sasvim direktno ukazuje ne samo na unutrašnjeg boga, već i na identitet boga sa samim čovekom. Ovde, nasuprot dogmi, ne postoje tri već četiri aspekta. Lako bi se moglo zaključiti da četvrti aspekt reprezentuje đavola. I pored poznatih reči Gospoda: »Ja i Otac smo jedno. Ko mene vidi, vidi Oca«, smatralo bi se blasfemijom ili ludošću ako bi se u tolikoj meri naglasila dogmatska čovečnost Hrista da bi čovek mogao sebe da identifikuje sa Hristom i njegovom homoousia (jednakošću bića).[89] Ali izgleda da je prirodni

turalem binarium ab unario sui ternarii. Proinde a similitudine quadam binarii ad binarium ... armatus, in mulierem fecit impetum. Sunt enim omnes numeri pares feminei, quorum initium duo sunt, Evae proprius et primus numeru«.« (On — đavo — je naime znao, on koji je toliko ispunjen lukavstvom, da je Adamu bio utisnut broj jedan; zato nije prvo krenuo na njega, jer nije verovao da će nešto postići: ali isto tako je znao da je Eva'bila odvojena od svoga muža tako reći kao jedno prirodno dva od jedinstva njegovog tri. Otuda je, podržan izvesnom sličnošću jedne brojke dva prema drugoj ..., preduzeo napad na ženu. Naime, svi parni brojevi su ženski a njihov početak je brojka dva i upravo Evi pripada taj prvi — parni — broj). Dorneus, *De Tenebris contra Naturam et Vita Brevi.* U: *Theatrum Chemicum.* 1602, I, 527. (U ovom traktatu, kao i u traktatu *De Duello Animi cum Corpore,* nalazi se sve ono što je ovde pomenuto). Čitalac je verovatno zapazio da je Dornej sa velikom promućurnošću binarius razotkrio kao *tajno srodstvo između đavola i* žene. On je bio prvi koji je ukazao na raspolućenost između trojstva i četvorstva, između Boga kao duha i empedokleovske prirode, čime je alhemijskoj projekciji presekao životnu nit — u svakom slučaju nesvesno! U skladu s tim on quaternarius obeležava kao *»infideUum* medicinae fundamentom« (osnovu paganske medicine). Da li je sa »infideles« mislio na Arape ili stare pagane, to ostavljamo otvorenim pitanjem. U svakom slučaju Dornej je u četvorstvu naslućivao nešto protivbožansko, koje je povezano sa prirodom žene. U tom sklopu ukazujem na izlaganje koje se odnosi na »virgo terra«.

[88] Ne mislim ovde na dogmu o ljudskoj prirodi Hrista.

<• Identifikacija nema nikakve veze sa katoličkim shvatanjem o asimilaciji individualnog ljudskog života sa živo-

simbol upravo to i smatrao. Otuda bi se sa ortodoksnog stanovišta kvaternitet prirodno mogao objasniti kao »diabolus fraus«, a glavni dokaz za to bila bi asimilacija četvrtog aspekta, koji predstavlja odbacivani deo hrišćanskog kosmosa. Čini mi se da crkva mora da odbaci svaki pokušaj da se ovakvi rezultati uzmu ozbiljno. Ona možda čak mora da anatemiše svako približavanje ovim saznanjima, pošto ne može da dozvoli da priroda sjedinjuje ono što je ona rastavila. Glas prirode se jasno čuje u svim ovim doživljajima koji su povezani sa kvaternitetom i to budi podozrenje prema svemu onome što barem malo podseća na nesvesno. Naučno istraživanje snova je stara oneiromantija u novom ruhu, pa je otuda možda isto toliko za odbacivanje kao i druge »okultne« veštine. Bliske paralele prema simbolizmu snova nalaze se u alhemijskim traktatima, a ovi su isto toliko jeretički kao i oni.[90] U tome se izgleda i nalazio jedan od glavnih razloga zbog čega su se skrivali iza zaštitnih metafora.[91] Simbolički iskazi stare alhemije proizilaze iz istog nesvesnog kao i moderni snovi, i u njima se isto tako otkriva glas prirode.

Da još uvek živimo u srednjovekovnim uslovima, kada nije bilo skoro nikakvih sumnja u pogledu poslednjih stvari i kada je svaka istorija počinjala sa stvaranjem, onda bismo lako mogli da odbacimo snove i njima slične stvari. Ali mi na žalost živimo u modernim uslovima, kada sve poslednje stvari stoje pod znakom pitanja, kada postoji preistorija ogromnih razmera i kada su ljudi potpuno svesni činjenice da, ako uopšte postoji numinozno saznanje, to onda može da bude samo saznanje psihe. Mi ne možemo

tom Hristovim i o ulaženju individue u corpus mvsticum crkve. Ona je štaviše potpuna suprotnost ovom shvatanju.

[90] Ja uglavnom upućujem na dela koja sadrže alhemijske legende (poučne priče). Dobar primer predstavlja M. Majer, *Svmbola aurae mensae.* 1617, koji sadrži peregrinaciju, p. 569. i d.

[91] Koliko mi je poznato, alhemijska literatura ne sadrži žalbe o progonima od strane crkve. Autori obično aludiraju na veliku tajnu magisterijuma kao razloga za čuvanje u tajnosti.

više sebi da predstavimo empireum koji okružuje presto boga i mi ni u snu ne bismo pomislili da boga potražimo negde iza sistema Mlečnog puta. Ali nam se čini da ljudska duša skriva neke tajne utoliko, ukoliko za empiričara sva religiozna saznanja predstavljaju jedno posebno duševno stanje. Ako želimo da saznamo šta religiozno iskustvo znači onima koji ga poseduju, onda mi danas imamo mogućnosti da izučavamo svaku moguću i zamislivu formu tog religioznog saznanja. I ako ono uopšte nešto znači, onda ono onima koji ga imaju znači sve. To je u svakom slučaju neizbežni zaključak do kojeg se dolazi brižljivim izučavanjem određenih primera. Čak bi se religiozno iskustvo moglo definisati kao iskustvo koje se odlikuje najvećom vrednošću, bez obzira na to šta sačinjava njegove sadržaje. Moderni duhovni stav, koji stoji pod osudom »extra ecclesiam nulla salus«, obratiće se duši kao poslednjoj nadi. Gde bi se inače moglo doći do iskustva? Odgovor će manje ili više biti onakve vrste koju sam već opisao. Glas prirode će odgovoriti i svi oni kojima duhovni problem čoveka nešto znači biće suočeni sa novim zbunjujućim problemima. Duhovna nevolja mojih pacijenata prisilila me je da učinim ozbiljan pokušaj da shvatim barem neke od simbola koje je nesvesno produkovalo. Pošto bi nas razmatranje intelektualnih i etičkih konsekvencija odvelo suviše daleko, to moram da se zadovoljim samo jednom napomenom.

Glavne simboličke figure jedne religije uvek su izraz jednog njoj imanentnog posebnog moralnog i duhovnog stava. Pomenuću na primer, krst i njegova različita religiozna značenja. Jedan drugi glavni simbol je trojstvo (trinitet). Ono je isključivo muškog karaktera. Ali nesvesno ga preobražava u kvaternitet, koji je istovremeno jedno jedinstvo, kao što su tri figure trojstva jedan te isti bog. Stari filozofi prirode predstavljali su trojstvo, ukoliko je bilo »imaginata in natura«, kao tri asomate ili »spiritus« ili »volatilia«, naime kao vodu, vazduh i vatru. Četvrti sastavni deo pak bio je somaton, zemlja ili telo. Oni

su ovaj poslednji deo simbolizirali putem device." Na taj način su ženski element priključili svom fizikalnom trojstvu, stvorivši tako kvaternitet ili kvadrirani krug, čiji je simbol bio hermafroditski Rebts[93]*, filius sapientiae. Srednjovekovni filozofi prirode su nesumnjivo sa četvrtim elementom mislili na zemlju i ženu. Princip zla nije otvoreno pominjan, ali se on pojavljuje u otrovnom kvalitetu prima materiae i u drugim nago vesta j ima. Kvaternitet u modernim snovima je tvorevina nesvesnog. Kao što sam u prvom poglavlju objasnio, nesvesno je često personifikovano putem anime, jedne ženske figure. Izgleda da simbol kvaterniteta potiče od nje. Ona bi dakle bila matriks, materinsko tlo kvaterniteta, teotokos (Theotokos) ili Mater Dei, isto onako kao što je zemlja poimana kao majka boga. Ali pošto je žena, isto kao i zlo, isključena iz dogme o trojstvu božanstva, to bi i elemenat zla sačinjavao deo religioznog simbola, ako bi ovaj poslednji bio kvaternitet. Nije potrebno naročito naprezanje mašte da bi se naslutile dalekosežne duhovne konsekvencije takve simbolike.

3.

ISTORIJA I PSIHOLOGIJA JEDNOG PRIRODNOG SIMBOLA

Iako ne želim da obeshrabrim filozofsku radoznalost, radije se neću upuštati u diskusiju o etičkim i intelektualnim aspektima problema vezanog za sim-

[92] **V. *Psychologie und Alchemie,* Bld. 232 (iz: Reusner, *Pandora.* 1588. Glorifikacija tela u formi Velike gospođe). Augustin je simbolizovao devicu i pomoću zemlje: »Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est.« (Istina je nastala iz zemlje, jer je Hrista rodila devica). *Sermones* 189, II. Migne, Patr. lot. T. 38, kol. 1006. Isto i Tertulijan: »lila terra virgo nondum pluviis rigata nec imbribus foecunđata...« (Tu devičansku zemlju još nije kiša skvasila i nisu je vode oplodile). *Adversus Judaeos,* 13. Migne, *Patr. lat.* T. 2, kol. 635.**

[93] **»Sastojeći se iz dve stvari«, naime kamen (Lapis Philosophorum), koji u sebi objedinjava mušku i žensku prirodu. (Up. *Psychologie und Alchemie,* 1952, Bld. 125).**

bol kvaterniteta. Njegov psihološki značaj ni u kom slučaju nije mali, naročito u praktičnom pogledu. Mi se doduše ovde ne bavimo psihoterapijom, već religioznim aspektom izvesnih psihičkih fenomena, ali bih hteo da istaknem **4a** su me upravo psihopatološka istraživanja podstakla da istorijske simbole i figure iskopam ispod prašine njihovih, grobova.[94] Kada sam bio mlad psihijatar, nisam mogao ni da sanjam da ću nekada raditi takve stvari. Neću ni uzeti za zlo ako se nekome učini da je ovo dugo razmatranje o simbolu kvaterniteta, circulus quadratusu i jeretičkim pokušajima da se upotpuni dogma o trojstvu suviše nategnuto i prenaglašeno. Ali u stvari celo moje izlaganje o kvaternitetu nije ništa više do jedan na žalost kratak i nedovoljan uvod u zadnji, najvažniji deo mog, primera radi, odabranog slučaja.

Već na samom početku serije ovih snova pojavljuje se krug". On poprima, na primer, oblik zmije koja opisuje krug oko snevača.[95] On se u kasnijim snovima javlja kao časovnik, kao krug sa jednim središtem, kao okrugla meta za vežbe u gađanju, kao časovnik koji predstavlja perpetuum mobile, kao lopta, kao kugla, kao ovalni sto, zatim kao šolja itd. Cetvorougaonik se javlja negde u isto vreme, i to u obliku jednog kvadratnog trga ili vrta sa vodoskokom u sredini. Nešto kasnije javlja se cetvorougaonik u vezi sa kretanjem u krug:[98] ljudi koji se kreću u jednom četvorougaoniku; jedna magična ceremonija (preobražaj životinja u ljudska bića) odvija se u jednom četvorougaonom prostoru, u čijim se uglovima nalaze četiri zmije, i tu ima i ljudi koji kruže oko ova četiri ugla; snevač se vozi u taksiju oko jednog četvorougaonog trga; četvorougaona zatvorska ćelija, prazan kvadrat koji rotira itd. U drugim snovima se krug prikazuje putem rotacije, na primer: četiri deteta

[94] ***Wandlungen und Symbole der*** **Libido. 1912. Novo izd.** ***Symbole der Wandlung.*** **1952.**

[99] **Jedno ponavljanje starog simbola oupo|36po<;, »ždderača repa«.**

[98] **Jednu istočnjačku paralelu predstavlja »kružni tok svetlosti« u kineskom alhemijskom traktatu** ***Das Geheimnis der goldenen Bliite,*** **izdali Wilhelm i Jung.**

nose jedan »taman prsten« i hodaju u krug. Krug se pojavljuje i u kombinaciji sa kvaternitetom kao srebrna činija.sa četiri oraha na četiri kardinalne tačke, ili kao sto sa četiri stolice. Sredina je izgleda naročito naglašena. Ona je simbolizirana jednim jajetom u sredini prstena; zatim zvezdom koja se sastoji od jedne jedinice vojnika; zvezdom koja rotira u jednom krugu, pri čemu četiri kardinalne tačke reprezentuju četiri godišnja doba; nadalje polom, ili dragocenim kamenom itd.

Svi ti snovi doveli su najzad do slike koja je pacijenta obuzela u obliku trenutnog vizuelnog utiska. On je već u raznim prilikama bio doživeo takve trenutne slike ili vizuelne predstave, ali ovog puta je tx> bio veoma upečatljiv doživljaj. Pacijent sam kaže: »Bio je to utisak najsublimnije harmonije.« U takvom slučaju uopšte nije važno u čemu se sastoji *naš* utisak ili šta *mi* o tome mislimo. Važno je samo ono što pacijent pri tome oseća. To je *njegovo* iskustvo i ako ono ima bitnog uticaja na njegovo celokupno stanje, onda nema nikakve svrhe da se tome suprotstavljaju neki argumenti. Psiholog tu činjenicu samo može da primi k znanju, a ako se oseća doraslim, onda može da pokuša da razume zašto je ta vizija na tu osobu ostavila upravo ovako jak utisak. Vizija je bila ona tačka na kojoj je došlo do preokreta u psihološkom razvoju pacijenta.

Ovo je doslovni tekst vizije:

»Postoji jedan vertikalan i jedan horizontalan krug sa zajedničkim središtem. To je časovnik sveta. Njega nosi crna ptica."'

Vertikalni krug je jedna plava ploča sa belom ivicom, podeljen je na 4X8=32 dela, u njemu se okreće jedna skazaljka.

Horizontalni krug se sastoji iz četiri boje. Na njemu stoje četiri čovečuljka sa klatnima, a oko toga se nalazi nekada tamni a sada zlatni prsten (koji su ranije nosila četiri deteta).

97 »Crna ptica« se odnosi na prethodnu viziju, u kojoj je jedan *crni orao* odneo zlatan prsten. (Cela ova vizija razmotrena je u *Psvchologie und Alchemie.* 1952, 280. i d.).

'Časovnik' ima tri ritma ili pulsa:

Mali puls: Skazaljka plavog vertikalnog kruga pometa se za 1/32 dalje.

Srednji puls: Ceo krug skazaljke. Ujedno se horizontalni krug pomera za 1/32 napred.

Veliki puls: 32 središnja pulsa sačinjavaju jednu kružnicu zlatnog prstena.«

Vizija objedinjava skoro sve nago vesta je prethodnih snova. Ona izgleda predstavlja pokušaj da se postigne značajna celina, sastavljena od ranijih fragmentarnih simbola, koji su tada bili okarakterisani kao krug, kugla, četvorougaonik, rotacija, časovnik, zvezda, krst, kvaternitet, vreme itd.

Teško je, naravno, razumeti kako osećanje »najsublimnije harmonije« može biti izazvano od te apstraktne tvorevine. Ali ako se prisetimo dva kruga u Platonovom *Timeju* i harmoničnog oblika kugle njegove anima rnundi, onda bismo možda mogli da nađemo put do tog razumevanja. Nadalje, pojam »časovnika sveta« podseća na antičku koncepciju muzičke harmonije sfera. Po tome bi se radilo o jednoj vrsti kosmološkog sistema. Ako bi to bila vizija nebeskog svoda i njegovog nemog kruženja ili neprekidnog kretanja sunčevog sistema, onda bismo lako mogli da razumemo i ocenimo savršenu harmoniju slike. Mi možemo takođe da pretpostavimo da platonovska vizija kosmosa nejasno prosijava kroz maglu jedne usnule svesti. Ali u toj viziji postoji nešto što se ne slaže potpuno sa harmoničnim savršenstvom platonovske slike. Oba kruga su po prirodi svojoj različiti. Oni se ne razlikuju samo svojim kretanjem već i svojim bojama. Vertikalni krug je *plave* boje, a horizontalni krug, koji sadrži četiri boje, je *zlatne* boje. Plavi krug bi lako mogao da simbolizira plavu hemisferu neba, dok bi horizontalni krug mogao da predstavlja horizont sa četiri kardinalne tačke, koje su ovde personifikovane sa četiri čovečuljka i okarakterisane sa četiri boje. (U jednom ranijem snu su četiri tačke bile predstavljene sa četiri deteta, a drugi put sa četiri godišnja doba). Ova slika nas odmah podseća

na srednjovekovna prikazivanja sveta u formi jednog kruga ili u obliku Rex Gloriae sa četiri jevanđelista, ili u obliku melotezije,[98] gde se horizont obrazuje putem životinjskog kruga. Prikazivanje, odnosno slika trijumfirajućeg Hrista izgleda da je srodna sličnim slikama Horusa i njegova četiri sina.[99] Postoje i istočnjačke analogije: budističke mandale ili krugovi, koji su većinom tibetanskog porekla. Oni se po pravilu sastoje od jedne okrugle padme ili lotusa, koji sadrži jedno četvrtasto, sveto zdanje sa četiri kapije, koje ukazuju na četiri kardinalne tačke i godišnja doba. U sredini se nalazi Buda ili još češće sjedinjenje Sive sa njegovom Sakti, ili pak neki istovredni dorje (gromovnički) simbol.[100] To su jantre ili obredni instrumenti u cilju kontemplacije ili preobražaja joginove svesti u božansku svesvest.[101]

Ma koliko da su ove analogije bliske, one ipak ne zadovoljavaju u potpunosti, budući da u tolikoj meri naglašavaju središte, da izgleda da služe samo tome da se istakne značaj središnje figure. Međutim, u našem slučaju *središte (centar) je prazno.* Ono se sastoji samo iz jedne matematičke tačke. Pomenute paralele odražavaju boga-stvaraoca i vladaoca, ili pak i čoveka u njegovoj zavisnosti od nebeskih konstelacija. Naš simbol pak je jedan časovnik, koji simbolizira vreme. Jedina meni poznata analogija uz takav simbol je horoskop. I on takođe ima četiri kardinalne tačke i prazan centar. Druga značajna saglasnost je kružno kretanje koje je pomenuto u prethodnim snovima i koje je većinom opisano kao kretanje ulevo. Horoskop ima dvanaest kuća, koje su numerisane u suprotnom pravcu kretanja skazaljke časovnika.

[98] **Poznati »čovečuljci koji puštaju krv« su melotezije.**

[89] **Wallis Budge, *Osiris and the Egvptian Ressurection,* I, p. 3; *The Egvptian Book of the Dead* (faksimili), 1899, 5. TJ jednom rukopisu iz 7. stoleća (Gellone) jevanđelisti su prikazani sa glavama svojih simboličnih životinja umesto sa ljudskim glavama.**

loo Jedan primer u *Das Geheimnis der goldenen Bliite.*

i*i Kazi Dawa-Samdup, *Schrichakrasambhara Tantra,* izd. Artur Avalon. 1919.

Ali horoskop se sastoji iz jednog jedinog kruga i uz to ne sadrži nikakav kontrast između dva očevidno različita sistema. Tako je i horoskop jedna nezadovoljavajuća analogija, iako baca nešto svetla na aspekt vremena našeg simbola. Mi bismo bili prisiljeni da odustanemo od našeg traganja za psihološkim paralelama, kada ne bismo posedovali riznicu srednjovekovne simbolike. Srećnim slučajem sam naišao na jednog malo poznatog srednjovekovnog autora ranog četrnaestog stoleća, Gijoma de Digilevila (Guillaume De Digulleville), igumana manastira u Šaliju, normanskog pesnika, koji je između 1330. i 1335. napisao tri *Pilerinages,*[10]* koje se zovu *Le Pelerinage de la Vie Humaine, de l'Ame et de Jesus Christ.* U poslednjoj *Chant du Pelerinage de l'Ame* nalazimo viziju raja.

Raj se sastoji od 49 sfera koje kruže. One se zovu »siecles«, stoleća, i predstavljaju prototipove ili arhetipove zemaljskih stoleća. Ali kao što kaže anđeo, koji Gijomu služi kao vodič, crkveni izraz »in saecula saeculorum« znači večnost a ne obično vreme. *Zlatno* nebo okružuje sve ove sfere. Kada je Gijom pogledao put zlatnog neba, ugledao je odjednom mali krug, prečnika svega tri stope i boje *safira.* On o tom krugu kaže: »Il sortait du ciel d'or en un point et y rentrait d'autre part et il en faisait tout le tour.« Očigledno se plavi krug prostirao poput neke ploče na jednom velikom krugu, koji je presecao zlatnu sferu neba.

Tu, dakle, imamo dva različita sistema, jedan je plav a drugi je zlatan, pri čemu jedan drugog preseca. Sta je plavi krug?-Anđeo opet objašnjava začuđenom Gijomu:

> **Ce cercle que tu vois est le calendrier,**
> **Qui en faisant son tour entier,**
> **Montre des Saints les journees,**
> **Quand elles doivent etre fetees.**
> **Chacune etoile y est pour jour**
> **Chacun soleil pour l'espace**
> **De jours trente ou zodiaque.**

***•* Abbe Joseph Delacotte, Guillaume de *Digulleville, Trois Romans-Poemes* du *XIV* Siecle. 1932.**

Plavi krug je crkveni *kalendar.* Tako ovde imamo jednu dalju paralelu — elemenat vremena. Kao što se sećamo, vreme se u našoj viziji karakteriše ili meri sa tri pulsa ili ritma. Gijomov krug kalendara je tri stope u prečniku. Uz to se, dok Gijom gleda u plavi krug, iznenada pojavljuju tri u purpur odevena duha. Anđeo objašnjava da je to trenutak svetkovine ova tri sveca i on drži govor o ćelom zodijaku. Dospevši do riba, on pominje svetkovinu dvanaest riba, koja prethodi sv. Trojstvu. Tu ga Gijom prekida i priznaje anđelu da nikada nije potpuno razumeo simbol Trojstva. On ga moli da bude tako ljubazan i da mu objasni ovu misteriju, na šta mu anđeo odgovara: »Or, il y a trois couleurs principales: le vert, le rouge et l'or.« One se mogu videti sjedinjene u repu pauna. I on dodaje: »Le roi de toute puissance, qui met trois couleurs en unite, ne peut-il faire aussi qu'une substance soit trois?« Zlatna boja, kaže on, pripada Ocu, crvena Sinu, a zelena Sv. Duhu.[108] Zatim anđeo opominje pesnika da mu više ne postavlja dalja pitanja i on nestaje.

Mi na sreću znamo, na osnovu reči anđela, da broj tri ima određene veze sa Trojstvom. Time takođe znamo da naše ranije skretanje u područje mističke spekulacije o Trojstvu nije predstavljalo suviše veliku stranputicu. Istovremeno nailazimo na motiv boja, ali na nesreću naš pacijent ima četiri boje, dok Gijom, ili štaviše anđeo, govori samo o tri boje: zlatnoj, crvenoj i zelenoj. Mogli bismo ovde da citiramo reči Sokrata: »Jedan, dva, tri — ali četvrti ... gde nam on ostaje?«[104] Ili bi mogli da navedemo odgovarajuće reči iz Geteovog *Fausta,* iz scene Kabira u drugom delu, u kojoj kabiri izvlače iz mora onu tajanstvenu »strogu tvorevinu«.

Četiri mala čoveka naše vizije su patuljci ili kabiri. Oni reprezentuju ne samo četiri kardinalne tačke i četiri godišnja doba već i četiri boje i četiri elementa. U *Timeju, Faustu* i u *Pelerinage* kao da se nešto zbiva sa brojem četiri, četvrta boja, koja

los Sv. Duh je tvorac od viriditas.
104 Platon, *Timej.*

nije prisutna, očigledno je plaua boja. To je boja koja spada u seriju boja zlatno, crveno i zeleno. Zašto nedostaje plava boja? **Sta** nije u redu sa kalendarom? Ili sa vremenom? Ili sa plavom bojom?[105]

Stari Gijom se sigurno spotakao o isti problem: »Tri su, ali gde je četvrti?« On želi nešto da čuje o Trojstvu, koje, kako sam kaže, nikada nije sasvim razumeo. A nekako je i to sumnjivo da se anđelu tako hita da ode pre nego što bi mu Gijom postavio još neka opasna pitanja.

Prema tome, pretpostavljam da je Gijom bio prilično nesvestan kada je video da je nebo otvoreno, jer bi inače sigurno izvukao određene zaključke iz onoga što je tamo zapazio. **Sta** je on tamo stvarno mogao da vidi? Prvo je video sfere ili »siecles«, koji su bili nastanjeni onima koji su dosegli večno blaženstvo. Zatim je ugledao nebo od zlata, »ciel d'or«, i tu je sedeo kralj nebesa na zlatnom prestolu a kraj njega je sedela kraljica neba na okruglom prestolu od *mrkog* kristala. Ovaj poslednji detalj je u vezi sa pretpostavkom da je Marija primljena u nebd sa svo-

io5 Kod Zerarda Dorneja se takođe nalazi predstava o kružnim figurama koje se međusobno presecaju i ometaju: naime, kružni sistem Trojstva, s jedne strane, i đavolski pokušaj da ostvari sopstveni sistem, s druge strane. Tako on kaže: »Notandum porro, centrum esse unarium, et curculum eius esse ternarium, quicquid autem inseritur inter centrum, et inctusam *intrat monarchiam, pro binario habendum est, sive circuluc alius* ... aut quaevis alia figura sit.« [Nadalje treba napomenuti da je središte jedan a njegova kružna periferija tri, a sve ono što prodire između (njega i) centra i što stupa u jedinstveni prostor treba posmatrati kao dva, bilo da je to neki drugi krug ... ili bilo koja druga (geometrijska figura)]. Đavo je naime sebi tobože takođe napravio jedan krug, pokušavši time da stvori jedan kružni sistem, što mu međutim (iz određenih razloga) nije uspelo, jer je na kraju stvorio samo »figura serpentis duplicis cornua quatuor erigentis, et inde monomachiae regnum divisum in se ipsum« (figuru jedne duple zmije sa četiri roga i time jedno u sebi raspolućeno jedinstveno područje borbe). Kao binarius in persona (personifikovani broj dva) đavo i nije mogao ništa drugo da stvori. *(De Duello.* U: *Theatrum Chemicum.* 1602, I, 547). Đavo se kao podražavalac, AVTCUIUS?, javlja već u alhemiji Zosimosa. (Berthelot, *Alch.* Grecs. III, X L I X „ 9. Up. i C. Schmidt, *Pistis Sophia,* 1925).

jim telom, kao jedina među smrtnima kojoj je bilo dozvoljeno da se pre opšteg vaskrsenja mrtvih sjedini s telom. U takvim i sličnim prikazivanjima kralj je trijumfirajući Hristos u savezu sa crkvom kao svojom nevestom. Ali — i u tome se i sastoji ono najvažnije — Hrist je kao Bog ujedno i Trojstvo, koje priključenjem četvrte osobe, kraljice, postaje četvorstvo — kvaternitet. Kraljevski par predstavlja u idealnom obliku jedinstvo broja dva pod vladavinom jednoga — »binarius sub monarchia unarii«, kako bi rekao Dornej. Uz to je u mrkom kristalu ona »regio quaternaria et elementaria«, u koju se »binarius quadricornutus« nekada bio strmoglavio, podignuta na presto najviše svetice. Time se četvorstvo prirodnih elemenata javlja u najvećoj blizini ne. samo corpus mvsticuma nevestinske crkve ili Regine coeli, koja se često puta teško od nje može razlikovati, već se ono javlja i u neposrednom odnosu prema Trojstvu.[10*]

Plava boja je boja Marijinog nebeskog plašta; ona je *zemlja,* koja je natkrivena plavim nebeskim svodom.[107] Ali zašto se ne pominje Majka božja? Po dogmi ona je samo beata a ne božanska. Uz to ona reprezentuje zemlju, koja je i telo i njegova tama. To je razlog zbog čega je ona milostiva, opunomoćena zastupnica svih grešnika, ali i zbog čega ona, uprkos svog izuzetnog položaja (anđeoskog non posse peccare), ima jedan racionalno neshvatljiv a ipak dalek odnos prema Trojstvu. Ukoliko je ona matriks, posuda i zemlja, dakle ono što nešto sadrži, onda je ona za alegorično shvatanje ono *okruglo,* koje je obeleženo sa četiri kardinalne tačke, dakle zemaljski krug sa četiri strane sveta, kao stoličica božanstva, ili četvorstvo svetog grada, ili »cvet u moru«, u kome se Hrist skriva[108] — jednom rečju, *mandala.* Ova je u tantrijskoj predstavi lokvanja *ženskog roda,* iz lako

10« **Osobeni susret između tri i četiri je alegorizacija Marije sa tri muškarca u paklu gde se pojavljuje jedan četvrti, koji se tumači kao Hrist. Salzer, Die Sinnbilder *und Beivoorte Mariens.* 1886.**

>•» V. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt.* 1910, I, S. 85. i d.

>•* Salzer, Loc. cit., S. 66. i d.

shvatljivih razloga. Lokvanj je večno rodilište bogova. On odgovara zapadnoj *ruži,* u kojoj prebiva rex gloria, često na osnovi od četiri jevanđelista, koji odgovaraju stranama sveta.

Pomoću ovog dragocenog dela srednjovekovne psihologije ostvarujemo sebi izvestan uvid u značenje mandale kod našeg pacijenta. Ona objedinjava ono četvrto, i oni harmonično funkcionišu skupa. Moj pacijent je bio katolički vaspitan i tako se, ne sluteći ništa, bespomoćno suočio sa istim problemom, koji je starom Gijomu doneo dosta glavobolje. Bio je to stvarno veliki problem za srednji vek, ta misterija Trojstva, s jedne strane, i, s druge strane, ono samo uslovno priznavanje ženskog elementa, zemlje, tela i konačno materije, koji su ipak, u obliku Marijinih nedara, bili sveto prebivalište božanstva i neophodni elemenat božanskog dela spasenja. *Vizija mog pacijenta je simbolični odgovor na pitanje vekova.* To bi mogao biti dublji razlog zbog čega je časovnik sveta izazvao utisak »najviše harmonije«. Bio je to prvi nago vesta j jednog mogućeg rešenja razornog konflikta između materije i duha, između pohote sveta i ljubavi prema Bogu. Jadan i nedelotvoran kompromis iz sna o crkvi potpuno je prevaziđen ovom vizijom mandale, u kojoj su pomirene sve principijelne suprotnosti. Ako nam je dopušteno da ovde upotrebimo staru pitagorejsku ideju da je duša jedan kvadrat,[10]* onda bi mandala izražavala božanstvo putem trostrukog ritma a duša bi putem statičkog kvaterniteta izražavala krug podeljen u četiri boje. I time najdublje značenje vizije ne bi bilo ništa manje nego *sjedinjenje duše s Bogom.*

Budući da časovnik sveta predstavlja i kvadraturu kruga i perpetuum mobile, to obe ove tendencije srednjovekovnog duha nalaze svoj adekvatan izraz u našoj mandali. Zlatni krug i njegovi sadržaji reprezentuju kvaternitet u formi četiri kabira i četiri boje, plavi krug pak reprezentuje Trojstvo i kretanje vremena, što se slaže sa Gijomom. U našem slučaju

io» V. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 1868, III, II, 128. Po Arhitasu duša je jedan krug ili jedna kugla.

se najbrže kreće skazaljka plavog kruga, dok se zlatni krug sporo kreće. U Gijomovom zlatnom nebu se plavi krug javlja malo inkongruentno, a u našem slučaju su krugovi harmonično povezani. Trojstvo je život, »puls« celog sistema sa trostrukim ritmom, koji se zasniva na broju 32, jednom višestrukom četiri. To odgovara malopre izraženom mišljenju da se kvaternitet javlja kao conditio sine qua non rođenja Boga, a time i unutar trojnog života uopšte. Krug i četvorstvo, na jednoj strani, i trostruki ritam, na drugoj strani, međusobno se prožimaju, tako da je jedno sadržano u drugom. U Gijomovoj verziji je trojstvo očevidno, ali *kvaternitet* je skriven u *dualitetu* kralja i kraljice neba. I nadalje plava boja ne pripada kraljici već kalendaru, koji reprezentuje vreme i ima svojstva, tj. atribute trojstva. To izgleda odgovara međusobnom prožimanju simbola, slično kao u našem slučaju.

Prožimanja svojstava i sadržaja nisu tipična samo za simbole uopšte, već i za *suštastvenu sličnost* simboliziranih sadržaja. Bez ovog poslednjeg međusobno prožimanje uopšte ne bi bilo moguće. Stoga i u hrišćanskom pojmu trojstva nalazimo interpenetraciju, kod koje se Otac pojavljuje u Sinu, Sv. Duh u Ocu i Sinu, ili oba u ovome kao parakletu. Korak od Oca ka Sinu i njegove pojave u određenom momentu reprezentuje elemenat vremena, dok se p ostorni elemenat personificira putem Mater Dei. (Kvalitet Majke je prvobitno bio atribut Sv. Duha, a ovaj su onda izvesni rani hrišćani nazvali Sophia-Sapientia.[110] To žensko svojstvo nije moglo da bude potpuno iskorenjeno i još je uvek vezano barem za simbol Sv. Duha, columba spiritus sancti). Ali dogmi potpuno nedostaje kvaternitet, iako se javlja u ranoj hrišćanskoj simbolici. Podsećam na ravnokraki krst, zatvoren u krugu, na trijumfirajućeg Hrista sa jevanđelistima, na tetramorfus itd. U poznijoj crkvenoj sim-

«• V. invokacije u *aktima Tome* (Mead, *Fragment* of a Faith Forgotten.* 1931, p. 422). Up. nadalje »sedes sapientiae« *(Lauretanische Litanei)* i **čitanja iz *Izreka* o Bogorodičin praznik. (Izreke 8, 22—35).**

bolici pojavljuju se rosa mystica, vas devotionis, fons signatus i hortus conclusu kao atributi Mater Dei i produhovljene zemlje.[111]

Teško da bi se isplatilo da se sve ove veze osvetle iz psihološke perspektive, ako prikazivanja Trojstva ne bi bila ništa drugo do izmišljotine ljudske racije. Međutim, ja sam uvek zastupao mišljenje da one spadaju u tip revelacije, naime, u ono što Kepgen (Koepgen) u novije vreme označava kao »gnosis« (što se ne sme brkati sa gnosticizmom). Revelacija je pre svega otvaranje dubine ljudske duše, jedno »otkrovenje«, dakle najpre psihološki modus, čime, kao što je poznato, nije utvrđeno šta bi ona još mogla da bude. To, međutim, leži s one strane granica nauke. Tom shvatanju je bliska i Kepgenova lapidarna crkvenim imprimaturom opremljena formula: »Na taj način Trojstvo nije samo otkrovenje Boga već istovremeno i čoveka.«[112]

Naša mandala je jedan apstraktni, skoro matematički prikaz nekoliko glavnih problema kojima se bavila srednjovekovna hrišćanska filozofija. Apstrakcija stvarno ide tako daleko da bismo bez pomoći Gijomove vizije po svoj prilici prevideli njen nadaleko rasprostranjen istorijski sistem. Pacijent ne poseduje takva znanja istorijskih fakata. On zna samo ono što može da zna svako ko je dobio malo pouke u veronauci. On lično nije zapazio nikakve veze između svog časovnika sveta i neke religiozne simbolike. To se utoliko lakše može videti što vizija ne sadrži ništa "fito bi na prvi pogled na neki način podsetilo na religiju. Ali, vizija je usledila kratko vreme posle sna o »kući sabiranja«. A taj san je opet bio jedan odgovor na problem o tri i četiri, koji se bio predočio u jednom ranijem snu. Tamo se radilo o ravnokrakom prostoru, na čijim su se četirima stranama nalazila Četiri pehara napunjena obojenom vodom; u prvom je voda bila žuta, u drugom crvena, u trećem zele-

[111] Kod gnostičara je kvaternitet nedvosmisleno ženskog roda. V. Irenaeus, *Adversus Haereses.* I, cap. IX. U prevodu od Klebba, 1912.

»* *Die Gnosis des Christentums.* 1939, S. 194.

na, a u *četvrtom je voda bila bezbojna.* Očigledno je nedostajala plava *boja,* ali je ona u jednoj od prethodnih vizija bila povezana sa ostale tri boje, i to tako što se u dubini jedne pećine pojavio medved. Taj medved je imao četiri oka, i te njegove oči zračile su crvenu, žutu, zelenu i plavu svetlost. Začudo se u kasnijim snovima izgubila plava boja. Istovremeno se uobičajeni kvadrat preobrazio u pravougaonik, koji se prethodno nikada nije javljao. Razlog ovoj očevidnoj smetnji bio je otpor prema ženskom elementu, reprezentovanom putem Anime. U snu o »kući sabiranja« glas potvrđuje ovu činjenicu. Taj glas kaže: »Opasno je ono što činiš. Religija nije porez koji treba da platiš da bi mogao da se odrekneš slike žene, jer ova slika je neophodna.« »Slika žene< je upravo ono što bi se moglo nazvati »Anu-nom«.[113]

Normalno je da muškarac pruža otpor svojoj Animi, jer ona, kao što sam već rekao, predstavlja nesvesno sa svim onim tendencijama i sadržajima koji su do tada bili isključeni iz svesnog života. Oni su bili isključeni zbog niza stvarnih i prividnih razloga. Neki od tih razloga su ugušeni a neki su potisnuti. Po pravilu se ugušuju, tj. svesno i namerno eliminišu one tendencije koje predstavljaju antisocijalne elemente u psihičkoj strukturi čoveka — ja ih nazivam »statističkim zločincem« u čoveku. Ali tendencije koje su samo potisnute obično su sumnjivog karaktera. One nisu bezuslovno antisocijalne, ali one nisu baš konvencionalne i društveno prikladne. Takođe je sumnjiv i razlog zbog kojeg se one potiskuju. Neki ljudi to čine iz pukog kukavičluka, neki iz konvencionalnog morala, a drugi opet iz razloga reputacije. Potiskivanje je neka vrsta polusvesnog ili neodlučnog mirenja sa stvarima, nešto kao preziranje grožđa koje visi suviše visoko, ili pak nešto poput skretanja pogleda u stranu da se ne bi videle sopstvene želje. Frojd je otkrio da potiskivanje predstavlja jedan od glavnih mehanizama pri nastajanju neuroze. Ugušivanje pak odgovara svesnoj moralnoj odluci,

[113] **V. *Psychologische Typen,* definicije »duše« i »slika duše«. (V. i Aion. 1951, S. 25. Ges. Werke, Bd. 9, II, Par. 19).**

dok potiskivanje predstavlja prilično nemoralnu sklonost da se oslobodimo neugodnih odluka. Ugušivanie može da prouzrokuje brižnost, konflikt i patnje, ali ono nikada ne stvara neurozu. Neuroza je uvek nadoknada za legitimnu patnju.

Kada se isključi »statistički zločinac«, onda preostaje široko polje manjevrednih osobina i primitivnih osobina, koje spadaju u psihičku strukturu čoveka, koji nije ni idealniji ni primitivniji nego što bi mi hteli da on bude.[114] Mi imamo izvesne ideje o tome kako bi jedan civilizovani, obrazovani ili moralan čovek trebalo da živi i mi ponekada činimo sve što nam je moguće da sami doprinesemo tome da se ostvare ta ambiciozna očekivanja. Ali budući da priroda nije svu svoju decu podjednako obdarila istim dobrima, to su neki ljudi više a neki manje obdareni. Tako postoje ljudi koji su u stanju da žive »pravilno« i časno, tj. kod njih se ne može ništa pronaći pa čak i ako se traži dlaka u jajetu. Oni ili počine neke manje grehove, ako uopšte greše, ili su nesvesni svojih grehova. Poznato je da se obično ima više obzira prema grešnicima koji su nesvesni svojih dela. Međutim, priroda ni u kom slučaju nema milosti prema nesvesnim grešnicima. Ona ih isto tako strogo kažnjava kao da su počinili neki svesni prestup. Tako se suočavamo sa pojavom, kako je zapazio Anri Drimon (Henry Drummond)[115], da upravo pobožni ljudi — nesvesni svoje druge strane — razvijaju izuzetno paklene ćudi, koje ih njihovim bližnjima čine nepodnošljivim. Oreol svetosti može daleko da dopre, ali kada čovek mora da živi sa jednim svecem, onda to može da prouzrokuje kompleks manje vrednosti, a kod u moralnom pogledu manje obdarenih individua čak i prolom nemorala. Izgleda da je moral dar kao i inteligencija. On se ne može jednostavno ubrizgati bez neke štete jednom sistemu kome on nije urođen.

u« Poseban slučaj je takozvana »manje vredna funkcija«. V. *Psvchologische Typen.* Definicije. (V. i *Aion,* S. 22. i d.).

us Poznat po svojoj knjizi Das *Naturgesetz in der Geisteswelt.* 1889. Citat potiče iz malog spisa: Das *Beste in der Welt.*

Na nesreću ne može se sumnjati u činjenicu da je čovek u celini manje dobar nego što on to sebi uobražava ili želi da bude. Svakog čoveka prati Senka, i ukoliko je ona manje otelovljena u svesnom životu individue, utoliko je crnja i gušća. Ako je čovek svestan neke inferiornosti, onda još uvek ima šansu da je koriguje. Pored toga ta inferiornost je stalno u dodiru sa drugim interesovanjima, tako da je neprekidno podložna modifikacijama. Ali ako je potisnuta i izolovana iz svesti, onda nikada neće biti korigovana. A povrh toga preti stalno opasnost da u trenutku nebudnosti ono potisnuto odjednom provali na površinu. U svakom slučaju ono predstavlja nesvesnu prepreku koja upropaštava najdobronamernije pokušaje.

Mi u sebi nosimo našu prošlost, naime primitivnog i inferiornog čoveka sa svojim htenjima i emocijama, a tog tereta se možemo osloboditi samo uz znatne napore. Ako dođe do neuroze, onda uvek imamo posla sa u velikoj meri pojačanom Senkom. I ako takav slučaj treba da bude podvrgnut lečenju, onda se mora pronaći način na koji će svesna ličnost i Senka moći zajedno da žive.

To je jedan ozbiljan problem za sve one koji su ili sami u takvom nelagodnom položaju ili treba bolesnima da budu od pomoći u traganju za normalnim životom. Samo uguši van je Senke predstavlja isto tako slabo sredstvo lečenja kao i odsecanje glave radi lečenja glavobolje. Uništenje morala jednog čoveka takođe ništa ne bi pomoglo, jer bi se time ubila njegova bolja Sopstvenost, bez koje ni Senka nema smisla. Pomirenje ovih suprotnosti je jedan od najvažnijih problema, koji je okupirao neke duhove još u doba antike. Tako znamo za jednu uostalom legendarnu ličnost iz drugog stoleća, Karpokrata,[116] neoplatonskog filozofa, čija je škola, po svedočenju Irineja, zastupala učenje da su dobro i zlo samo Ijud-

[114] **V. Irenaeus, *Adversus Haereses.* I, XXV, 4. Klebba. 1912, p. 76. Takođe Mead, *Fragments,* p. 231. Slično razmišljanje nalazimo u *Pvtis Sophia* (v. Carl Schmidt. *Pistis Sophia.* 1925, p. 215).**

ska ocenjivanja i da zbog toga duše pre napuštanja ovozemaljskog života moraju do poslednjeg ostatka da prežive sve ono što se ljudski može doživeti, ukoliko ne žele da ponovo dospeju u tamnicu tela. Iz zarobljenosti u somatskom svetu demijurga, duša može u izvesnoj meri da se otkupi samo putem potpunog udovoljen ja *svim* zahtevima života. Zatečena telesna egzistencija je neka vrsta neprijateljskog brata, čiji se uslovi najpre moraju prihvatiti. U tom smislu su karpokratijanci interpretirali Luk. 12, 58 i d. (odn. Mat. 5, 25 i d.):»Ako se sa svojim protivnikom upu- tiš vlastima, onda se potrudi da se s njim još uz put nagodiš, kako te ne bi odvukao pred sudijii, a ovaj te predao sudskom izvršitelju, a sudski izvršitelj te bacio u tamnicu. Zaista ti kažem: nećeš odande izaći, sve dok ne budeš platio i poslednji novčić.« U vezi sa jednim drugim gnostičkim učenjem, po kome čovek ne može biti oslobođen krivice tj. greha koji nije počinio, ovde vidimo — i pored sve zamagljenosti usled hrišćanskog protivnog stava — jedan problem od dalekosežnog značaja, i to problem koji su još neoplatoničari uočili. Ako za telesno vezanog čoveka »protivnik« nije ništa drugo nego »onaj drugi u meni«, onda karpokratijanski način mišljenja nesumnjivo ide u pravcu sledećeg tumačenja Mat. 5, 22 i d.: »A ja vam kažem: ko se na *samog sebe* ljuti, dospeće na sud; ko *samom sebi* kaže: Raka, dospeće pred Veliko veće; a ko kaže: budalo, odgovaraće za to u paklu ogjenom. Kada dakle prineseš svoj dar oltaru i tu se setiš da imaš nešto protiv *samog sebe,* ostavi dar na oltaru i idi i prvo se pomiri sa *samim sobom,* pa onda dođi i prinesi svoj dar. Budi složen sa *samim sobom* za vremena, dok si još na putu, da se ne bi *sam* doveo pred sudiju«, itd. Ovu problematiku približno izražavaju i nekanonske reči Gospoda: »Ako znaš šta činiš, onda si blažen; ali ako ne znaš šta činiš, onda si proklet.«[117] U neposrednoj blizini ove problematike stoji i *Parabola o nepravednom domaćinu* (Luk. 13) koja višestruko, tj. iz više aspekata, predstavlja

u? Preuschen, *Antilegomena,* 1901, p. 44. i 139.

»kamen spoticanja«. »Et laudavit Dominus villicum iniquitatis, quia *prudenter* fecisset.« »Prudenter« odgovara reči »phronimos« iz izvornog teksta, što na nemačkom znači »razborit, razuman, mudar«. Neosporno se ovde *razum javlja kao instanca etičke odluke.* Možda se i karpokratijancima — nasuprot Irinejovom mišljenju — može odobriti takvo tumačenje i možda se može pretpostaviti da su i oni, kao i nepravedni domaćin, na pohvalan način umeli da sačuvaju obraz. Prirodno je da robusniji mentalitet crkvenih otaca nije umeo da ceni finoću i zaslugu ovog suptilnog i, sa modernog stanovišta gledano, praktičnog argumenta. To je jedan vitalan, ali i opasan i u etičkom pogledu neugodan problem moderne civilizacije, koja više ne zna i ne razume zašto bi život čoveka trebalo da bude žrtva u višem smislu. Covek može da prihvati čudesne stvari, ako one za njega imaju nekog smisla. Ali teškoća je u tome da se taj smisao stvori. To naravno mora da bude jedno uverenje, pri čemu se, međutim, pokazuje da su najuverljivije stvari koje je čovek u stanju da izmisli stvorene po jednom kalupu i suviše jeftine da bi mogle da mu budu od delotvorne pomoći protiv njegovih ličnih želja i strahovanja.

Kada bi potisnute tendencije Senke bile samo zle, onda uopšte ne bi bilo problema. Ali Senka je po pravilu samo nešto nisko, primitivno, neprilagođeno i nelagodno, a ne neko apsolutno zlo. Ona sadrži i detinjasta ili primitivna svojstva, koja bi na izvestan način oživele i ulepšale ljudsku egzistenciju; ali čovek se sudara sa utvrđenim, osveštalim pravilima. Obrazovana publika, cvet naše današnje civilizacije, nešto je odvojena od svojih korena i spremna je da izgubi vezu sa zemljom. Malobrojne su danas civilizovane zemlje, u kojima se donji slojevi stanovištva ne nalaze u stanju uznemirenog konflikta mišljenja. U izvesnom broju evropskih naroda ovo stanje obuzima i gornje slojeve stanovništva. Ovo stanje stvari predočava naš psihološki problem u uvećanom merilu. Koliko kolektivnosti predstavljaju samo puko nagomilavanje individua, toliko njihovi problemi

predstavljaju nagomilavanje individualnih problema. Jedan deo se identifikuje' sa višim čovekom i ne može da se spusti s te visine, dok se drugi deo identifikuje sa donjim čovekom i hteo bi da se dorrfogne površine.

Takvi problemi se nikada ne mogu resiti zakonodavstvom ili veštačkim potezima. Oni mogu biti rešeni samo putem opšte izmene stava. A ta izmena ne počinje sa propagandom ili masovnim skupovima ili čak nasiljem. Ona počinje sa promenom u pojedincima. Ona će se odraziti kao promena njihovih sklonosti i nesklonosti, njihovih pogleda na život i njihovih vrednosti, i samo je gomilanje takvih individualnih promena u stanju da dovede do kolektivnog rešenja.

Obrazovan čovek pokušava da u sebi potisne nižeg čoveka, a da mu pri tome uopšte ne postaje jasno da ovoga prisiljava da se buni. Karakteristično je za mog pacijenta da je jednom sanjao o jednoj vojnoj jedinici koja je nameravala »potpuno da zadavi levo krilo«. Neko stavlja primedbu da je levo krilo i tako već slabo, ali vojnici odgovaraju da je upravo to razlog zbog čega levo krilo treba, odnosno mora da bude »zadavljeno«. San pokazuje kako je moj pacijent postupao sa sopstvenim donjim čovekom. To očigledno nije odgovarajuća metoda. San o »kući sabiranja« predočava nasuprot tome religiozno držanje kao pravi odgovor na postavljeno pitanje. Mandala je izgleda jedna amplifikacija upravo te posebne tačke. Videli smo da je istorijski mandala služila kao simbol za filozofsko objašnjenje prirode božanstva, ili da se ona u svrhu obožavanja predoči u vidljivoj formi, ili, na Istoku na primer, kao jantra za joga-vežbe. Celovitost (»savršenost«) nebeskog kruga i kvadratna forma zemlje, koja sadrži četiri principa ili elementa ili psihičke kvalitete,[118] predstavljaju izraze za potpunost i sjedinjavanje. Tako mandala ima vrednost »sjedinjavajućeg simbola.«[119] Ukoliko je sjedinjenje

us u tibetanskom budizmu su četiri boje povezane sa psihološkim kvalitetima (četiri forme mudrosti). V. moj komentar uz knjigu Evans-Wentz, *Das tibetanische Totenbuch.*

IM v_ *psychologische Typen.* Definicije, »simbol«.

boga i čoveka izraženo u simbolu Hrista ili krsta,[180] mogli bismo da očekujemo da časovnik sveta našeg pacijenta ima slično značenje sjedinjavanja. Ali **s** obzirom na to da usled istorijskih analogija negujemo određena predubeđenja, mi bismo očekivali da božanstvo zauzima centar mandale. Međutim, centar je prazan. Sedište božanstva je neposednuto. Ako pak mandalu analiziramo u skladu sa istorijskim uzorima, onda se pokazuje da se bog simbolizira putem kruga a boginja putem kvadrata. Umesto »boginje« mogli bismo da kažemo i »zemlja« ili »duša«. Uprkos istorijskoj predrasudi moramo, međutim, da ostanemo pri tome da (kao u »kući sabiranja« gde je mesto svete slike zaposeo kvaternitet) u mandali ne nalazimo ni traga od božanstva, već da tu, sasvim suprotno, nalazimo jedan mehanizam. Ovakvu važnu činjenicu pak ne bismo smeli da previdimo u korist predubeđenog mišljenja. Jedan san ili jedna vizija su upravo ono što izgleda da su. Oni nisu kamuflaža za nešto drugo. Oni su prirodni produkt, tj. stvar za sebe bez nekih motivacija koje bi se nalazile izvan te stvari. Video sam mnogo mandala kod pacijenata koji nisu bili pod nekim uticajem i skoro svuda sam nailazio na otprilike istu činjenicu: nikada^se u središtu (centru) nije nalazilo neko božanstvo. Središte je po pravilu naglašeno, istaknuto. Ali ono što tu nalazimo je simbol sasvim drugačijeg značenja. To je, na primer, jedna zvezda, sunce, cvet, ravnokraki krst, dragocen kamen, vodom ili vinom napunjena posuda, otklupčana zmija, ili pak ljudsko biće, a nikada to nije bog.[121]

[120] **Krst ima i značenje *graničnog kamena* između neba i pakla, budući da je postavljen u sred kosmosa i da se proteže na sve strane. (Up. J. Kroll, *Gott und Holle,* 1932, S. 18,** 3). **Na sličan način zauzima središnje mesto u kosmosu tibetanska mandala, koja često iz zemaljskog carstva koje leži na paklu do polovine izranja i doseže do neba (slično polukuglastim stupama kod Sanci ja u Indiji). Isto to sam više puta video kod individualnih mandala, koje gore reprezentuju svetli a dole tamni svet. Sličan pokušaj imamo u »obrnutom oku« ili »filozofskom ogledalu« Jakoba Bemea *(40 Fragen von der Seele).***

[121] **Up. ilustracije u: Jung, *Vber Mandalasvmbolik. Gestaltungen des Unbeveussten.* 1950.**

Kada u rozeti prozora srednjovekovne crkve nalazimo trijumfirajućeg Hrista, onda s pravom pretpostavljamo da to mora da bude centralni simbol hrišćanskog kulta. Mi takođe pretpostavljamo da je svaka religija, koja svoje korene ima u istoriji jednog naroda, isto toliko izraz njegove psihologije, kao što je to, na primer, i oblik vladavine koji je taj narod stvorio. Ako istu metodu primenimo na moderne mandale, koje su ljudi videli u snovima ili vizijama, ili su ih razvili putem »aktivne imaginacije«'**, doći ćemo do zaključka da su mandale izraz za određen stav, koji ne možemo drugačije da nazovemo nego »religioznim«. Religija je odnos prema najvišoj ili najjačoj vrednosti, bila ona pozitivna ili negativna. Taj odnos je i dobrovoljan i nedobrovoljan, tj. čovek može i nesvesno da bude obuzet nekom »vrednošću«, dakle nekim energijom nabijenim psihičkim faktorom, a može i svesno da prihvati tu vrednost. Ona psihološka činjenica koja poseduje najveću moć u čoveku, ona deluje kao »bog«, jer uvek je premoćni psihički faktor taj koji se naziva »bogom«. Čim jedan bog prestaje da bude premoćan psihički faktor, onda on postaje samo ime. Ono što čini njegovu suštinu je mrtvo i njegova moć je nestala. Zašto su antički bogovi izgubili svoj prestiž i svoj uticaj na ljudske duše? Do toga je došlo zbog toga što su olimpijski bogovi bili odslužili svoje i što je počela nova misterija: bogr *je postao čovek.*

Ako sebi uzimamo slobodu da iz modernih mandala izvlačimo neke zaključke, onda bi možda prvo trebalo da zapitamo ljude da li obožavaju zvezde, sunca, cveće ili zmije. Odgovor će biti odrečan, ali će nas istovremeno uveravati da su kugle, zvezde, krstovi i slične stvari simboli *za jedan centar u njima samima.* A ako ih upitamo šta podrazumevaju pod tim

[188] »Aktivna imaginacija« je jedan terminus technicus. koji se odnosi na jednu metodu osvešćavanja nesvesnih sadržaja koju sam ja uobličio. (Up. Die *Beziehungen zrvischen dem Ich und dem Unbeivussten.* 1950, Ges. Werke, Bd. 7; Zum *psychologischen Aspekt der Kore-Figur,* u: Jung/Kerenyi, Einftihrung in *das Wesen der Mythologie.* 1951, S. 228. i d. *Mysterium Coniunctionis,* 1956, II, 267, 304. i d.).

centrom, onda će se nekako zbuniti, pozivajući se pri tom na ovakvo ili onakvo iskustvo, kao na primer moj pacijent, koji je sve što je umeo pozitivno da kaže o »časovniku sveta« sabrao u priznanje da je vizija u njemu ostavila osećanje potpune harmonije. Drugi opet priznaju da su sličnu viziju doživljavali u trenutku najvećeg bola ili najvećeg očajanja. A za treće je to sećanje na neki upečatljivi san ili trenutak, u kome su okončane duge i besplodne borbe i kada je u njima zavladao mir. Kada se sabere sve ono što nam ljudi pričaju o svojim iskustvima, onda se to može otprilike ovako formulisati: *Došli su k sebi, mogli su sami sebe da prihvate, bili su u' stanju da se pomire sa sobom,* i time su bili pomireni i sa nemilim okolnostima i zbivanjima. To je skoro ono isto što se ranije iskazivalo recima: »Pomirio se s Bogom, žrtvovao je svoju sopstvenu volju, potčinivši se volji Boga«.

Jedna moderna mandala je nehotično priznanje (ispovest) jednog posebnog duhovnog stanja. U mandali nema božanstva, niti ima nagoveštaja o bilo kakvom potčinjavanju ili pomirenju s božanstvom. *Izgleda da je mesto božanstva zaposednuto celbvitošću čoveka.*[123]

Kada se govori o čoveku, onda začelo svako misli na svoje Ja, tj. na svoju ličnu dispoziciju, ukoliko je nje uopšte svestan, a kada se govori o drugima, onda se pretpostavlja da su oni prilično sličnih svojstava. Ali pošto nas je moderna nauka upoznala sa činjenicom da je individualna svest zasnovana i da je ukotvljena u jednoj neodredljivo rasprostranjenoj nesvesnoj psihi, to neminovno mora biti redigovana i ova naša nešto staromodna predrasuda: da čovek nije ništa više nego njegova svest. Ova naivna pretpostavka mora odmah da se suoči sa kritičkim pitanjem: čija svest? Stvarno bi bio veoma težak zadatak da sliku koju imamo o sebi uskladimo sa onom slikom koju drugi ljudi sebi prave o nama. Ko je u

123 TJ **vezi sa psihologijom mandale v. moj komentar uz *Das* Geheimnis der *goldenen Blilte.* 1957, S. 21. i d. (V. i rJber *Mandalasymbolik,* u: *Gestaltungen* des *Unbevnissten.* 1950).**

pravu? I ko je zapravo ta stvarna individua? Ako se pođe dalje i uzme u obzir činjenica da je čovek uz to još i ono što niti on sam zna o sebi niti drugi ljudi znaju o njemu, naime, neko nepoznato nešto, čija se egzistencija doduše može dokazati, onda problem identiteta postaje još teži. Stvarno je nemoguće odrediti obim i definitivni karakter psihičke egzistencije. Kada, dakle, govorimo o čoveku, onda mislimo na njegovu neograničenu celinu, na jedan totalitet koji se ne da formulisati već se može samo simbolički izraziti. Ja sam izabrao izraz »sopstvenost« da bih označio totalitet čoveka, zbir njegovih svesnih i nesvesnih datosti.[124] Ovaj izraz sam preuzeo u saglasnosti sa istočnjačkom filozofijom[125], koja se već stolećima bavila onim problemima koji iskrsavaju u onom trenutku kada je prekoračeno čak i očovečenje bogova. Filozofija Upanišada odgovara jednoj psihologiji koja je već pre dugo vremena došla do saznanja o relativnosti bogova.[126] To se ne srne brkati sa tako naivnom zabludom kao što je ateizam. Svet je onakav kakav je uvek bio, ali naša svest podleže posebnim promenama. Isprva, u daleka vremena, (što se i danas još može posmatrati kod postojećih primitivnih naroda), glavni deo psihičkog života nalazio se, izgleda, spolja u ljudskim i neljudskim objektima: on je bio projiciran, kako bismo sada rekli[127]. U stanju manje ili više potpune projekcije jedva da može da bude svesti. Povlačenjem projekcija postepeno se razvijalo svesno saznanje. Pažnje vredna je činjenica da je nauka počela s otkrićem astronomskih zakona, dakle sa povlačenjem quasi najdalje projekcije. To je bila prva faza u procesu obezdušavanja sveta. Jedan korak usledio je za drugim: već u antici su bogovi uklanjani iz brda i reka, drveća i životinja. Naša

124 v. *Psvchologische Typen.* Definicije, t. »Jastva«. Ges. Werke, Bd. 7, (V. i Die Beziehungen *zwischen dem Jch und dem Unbevoussten.* 1950, S. 98. i d. Ges. Werke, Bd. 7).

145 V. J. W. Hauer, *Svmbolen* und *Erfahrung des Selbstes in der indoarischen Mystik.* 1934.

IM O pojmu »relativnosti boga« v. *Psychologische Typen,* 1950, 332.

"* Na ovoj činjenici počiva teorija animizma.

moderna nauka je doduše profinila njihove projekcije do skoro neprepoznatljivog stepena, ali naš svakodnevni život još uvek vrvi od projekcija. One se šire putem novina, knjiga, glasina i običnog društvenog trača. Sve one pukotine, koje još postoje usled nedostatka stvarnog znanja, još uvek se ispunjavaju projekcijama. Još uvek smo skoro potpuno uvereni da znamo ono što drugi ljudi misle ili kakav je njihov pravi karakter. Mi smo uvereni da izvesni ljudi poseduju sve one loše osobine koje ne nalazimo kod nas samih ili da poseduju sve one poroke koji ni u kom slučaju ne bi mogli da se nađu kod nas samih. Još uvek moramo da budemo krajnje oprezni da ne bismo suviše bestidno projicirali našu sopstvenu Senku, i još uvek smo preplavljeni projiciranim iluzijama. Ako zamislimo sebi nekoga koji je dovoljno hrabar da povuče sve te projekcije, onda nastaje jedna individua koja je svesna prilično jake Senke. Takav čovek bi sebi natovario nove probleme i konflikte. On samom sebi postaje jedan ozbiljan zadatak, pošto sada više ne može da kaže da *drugi* čine ovo ili ono, da *oni* greše i da se mora protiv *njih* boriti. On živi u »kući pribiranja«, stanju unutrašnje koncentracije. Takav čovek zna, ma šta da je u svetu naopako, da se to isto tako nalazi i u njemu samome, i ako samo uspe da iziđe na kraj sa svojom sopstvenom Senkom, onda je zaista već učinio nešto za svet. U tom slučaju mu je, naime, uspelo da odgovori barem na najmanji deo nerešenih džinovskih pitanja naših dana. Ti problemi su dobrim delom stoga tako teški, jer su zatrovani međusobnim projekcijama. Kako neko i da vidi jasno, kada ne vidi čak ni samog sebe i onu tminu koju nesvesno unosi u svoje radnje?

Moderni psihološki razvoj vodi ka mnogo boljem razumevanju onoga od čega se čovek stvarno sastoji. Isprva su bogovi sa svojom nadljudskom snagom i lepotom živeli na vrhovima snegom pokrivenih planina ili u tminama pećina, šuma i mora. Kasnije su srasli u *jednog* boga i tada je taj bog postao čovek. Ali, izgleda da u naše doba čak i bogočovek silazi sa svog prestola i da se rastače u svakodnevnom čoveku. Zato

je po svoj prilici njegovo sedište i prazno. Ali zato moderni čovek boluje od umišljenosti svesti, koja se približava stanju bolesti. U velikom ovom psihičkom ustrojstvu pojedinca odgovara hipertrofija i težnja za totalitetom ideje o državi. Kao što država pokušava da »obuhvati« individuu, tako i pojedinac sebi uobražava da je »obuhvatio« svoju dušu; štaviše, on od nje pravi jednu nauku, polazeći od apsurdne pretpostavke da je intelekt, koji je samo deo i funkcija psihe, dovoljan da bi obuhvatio daleko veću celinu duše. U stvari, psiha je majka, subjekt i čak mogućnost same svesti. Ona toliko prevazilazi granice svesti, da se ova lako može uporediti s jednim ostrvom u okeanu. Dok je ostrvo malo i uzano, okean je beskrajno širok i dubok, sadržavajući u sebi život, koji u svakom pogledu, i po načinu i po obimu, nadmašuje život na onom ostrvu. Ovom shvatanju bi se moglo prigovoriti da ne pruža dokaze za to da svest nije ništa više nego jedno ostrvo u okeanu. Dokazati ovu tvrdnju, svakako je nemoguće, jer nasuprot poznatom obimu svesti stoji nepoznat »opseg« nesvesnog, o kome zapravo znamo samo toliko da egzistira i da ono snagom svoje egzistencije u ograničavajućem smislu utiče na svest i njenu slobodu. Naime, svuda gde vlada nesvesnost, tu je i nesloboda, pa čak i opsednutost. Prostranstvo okeana najzad nije ništa drugo nego jedna slika koja alegorizira nesvesno i njegovu sposobnost ograničavanja i ugrožavanja svesti. Psihološki empirizam je sve do nedavno voleo »nesvesno« — kao što ovaj termin sam kazuje — da objašnjava kao puko odsustvo svesti, kao što se senka, na primer, objašnjava odsustvom svetlosti. Nisu samo sva vremena pre nas priznala, već i današnje tačno posmatranje nesvesnih procesa priznaje da nesvesno pop^duje izvesnu stvaralačku autonomiju, koja nikada ne bi mogla da pripada jednoj pukoj senci. Kada K. G. Karus (C. G. Carus), Ed. fon. Hartman (Ed. von Hartmann) i u izvesnom smislu i Artur Sopenhauer (Arthur Schopenhauer) nesvesno izjednačuju sa stvaralačkim principom sveta, onda oni time rezimiraju sva učenja prošlosti, koja je ono tajanstveno delotvorno, na

osnovu stalnog unutrašnjeg iskustva, personifikovano sagledala kao bogove. Sasvim je u skladu sa modernom hipertrofijom svesti, odnosno onom umišljenošću, da se prenebregava opasna autonomija nesvesnog i da se ona objašnjava samo u negativnom smislu kao odsustvo svesti. Pretpostavka o postojanju nevidljivih bogova ili demona bila bi psihološki daleko prikladnija formulacija nesvesnog, iako bi to bila antropomorfna projekcija. Pošto razvoj svesti zahteva povlačenje svih dokučivih projekcija, to se ne može održati ni neko učenje o bogovima u smislu nepsihološke egzistencije. Ako se istorijski proces obezduhovljenja sveta, tj. povlačenja projekcija, nastavi onako kao i do sada, onda se sve ono što spol ja ima božanski ili demonski karakter mora vratiti u dušu, u unutrašnjost nepoznatog čoveka, odakle je izgleda to i poteklo.

Isprva je materijalistička zabluda začelo bila neizbežna. Pošto se presto boga nije mogao otkriti između galaktičkih sistema, to se zaključilo da bog uopšte ne postoji. Druga neizbežna zabluda je psihologizam: ako bog uopšte nešto jeste, onda on mora biti neka iluzija, koja svoje korene ima u određenim motivima, na primer, u volji za moć ili u potisnutoj seksualnosti. Ovi argumenti nisu novi. Slične stvari rekli su već hrišćanski misionari, koji su oborili idole paganskih bogova. Ali, dok su rani misionari bili svesni toga da služe jednom novom bogu, boreći se protiv starih bogova, moderni ikonoklasti nisu svesni toga u čije ime uništavaju sve vrednosti. Niče se doduše osećao odgovornim kada je razbio stare table (tj. zakone), a ipak je podlegao čudnoj potrebi da se osloni na ponovo oživljenog Zaratustru, kao na jednu vrstu druge ličnosti, jedan alter ego, sa kojim se on identifikuje u svojoj velikoj tragediji *Also sprach Zarathustra* (Tako je govorio Zaratustra). Niče nije bio ateista, ali *njegov bog je bio mrtav.* Rezultat te smrti bila je raspolućenost u njemu samome, tako da se osećao prisiljenim da onu drugu Sopstvenost personifikuje kao »Zaratustru« ili, u druga vremena, kao »Dionisa«. U vreme svoje kobne bolesti potpisivao je

svoja pisma sa »Zagreus«, imenom rastrgnutog tračkog Dionisa. Tragedija dela *Tako je govorio Zaratustra* sastoji se u tome da je Niče sam postao bog, jer je njegov bog umro; a to se tako zbilo zbog toga što nije bio ateista. On je bio suviše pozitivna priroda da bi mogao da podnese velegradsku neurozu ateizma. Onaj kome »bog umire«, pašče kao žrtva »inflacije«.[128] »Bog« je u stvari efektivno najjača duševna pozicija, makar da se pri tome, u duhu Pavlovih reči (Phil, 3, 19), misli na »trbuh«. Apsolutno najjači i zato odlučni faktor u jednoj individualnoj psihi, naime, nameće onu veru ili onaj strah, potčinjenost ili podložnost, koje bi jedan bog mogao da zahteva od čoveka. Ono što je moćno i neizbežno je u tom smislu »bog«, i ono je to apsolutno, ukoliko etičkoj volji ljudske slobode ne uspe da protiv te prirodne činjenice uspostavi jednu poziciju slične nesavladljivosti. Ukoliko se ova pozicija predočava kao bezuslovno delotvorna, onda ona začelo zaslužuje da se obeleži božanskim predikatom i to imenom jednog *duhovnog boga,* jer je ta duševna pozicija proistekla iz slobode etičkog odlučivanja, dakle jednog moralnog stava. Covekovoj slobodi je prepušteno da odluči da li je »bog« »duh« ili prirodna činjenica, poput bolesti morfiniste, čime je istovremeno odlučeno da li »bog« treba da znači, tj. predstavlja blagotvornu ili razornu moć.

Koliko su ovakva duševna zbivanja i odlučivanja nesumnjiva i sasvim razumljiva, toliko mogu da zavedu i ka nepsihološkom, pogrešnom zaključku da je čoveku u izvesnoj meri ostavljeno na volju da sebi *stvori* jednog »boga« ili ne. O tome ne može biti govora, jer svaki čovek nosi u sebi duševnu dispoziciju koja u velikoj meri ograničava njegovu slobodu, pr. je čak skoro čini iluzornom. »Sloboda volje« nije samo iz filozofskog aspekta nepregledan problem, već je to i praktično, budući da retko postoji čovek kojim u znatnoj meri ili pretežno ne vladaju sklonosti, na-

188 u vezi sa pojmom »inflacije« v. *Die Beziehungen zvoischen dem Ich und dem Vnbetoussten.* 1950, S. 37. i d. Ges. Werke, Bd. 7. Par. 227. i d.

vike, nagoni, predrasude, resentimani i svi mogući kompleksi. Sve te prirodne činjenice funkcionišu upravo onako kao i ceo jedan Olimp pun bogova, koji žele da ih se moli za blagonaklonost, da budu služeni i poštovani, kao i da ih se boji ne samo individualni posednik te družine bogova, već i cela njegova lična okolina. Nesloboda i opsednutost su sinonimi. Otuda u duši uvek postoji nešto što osvaja i ograničava ili ugušuje moralnu slobodu. U želji da ovo stvarno ali veoma neugodno stanje prikrijemo. s jedne strane, i da same sebe osmelimo na upotrebu slobode, s druge strane, navikli smo se na apotropejsku upotrebu jezika, te kažemo: *»Imam* sklonost ili naviku ili resentimane«, umesto da u skladu sa istinom konstatujemo: »Sklonost, ili navika, ili resentiman *ima* mene.« Ovaj poslednji način izražavanja svakako bi nas lišio i poslednje iluzije o slobodi. Ali, ja se pitam: ne bi li to u jednom višem smislu bilo bolje, umesto što svojim jezikom još više zamagljujemo stvari. Uistinu mi nismo u posedu nikakve slobode bez gospodara, već smo stalno ugroženi od strane izvesnih duševnih faktora koji u vidu »činjenica prirode« mogu da nas uzmu u svoj posed. Dalekosežno povlačenje izvesnih metafizičkih projekcija utoliko nas skoro bespomoćno prepušta tom procesu što se odmah identifikujemo sa svakim impulsom umesto da mu damo ime »drugoga«, čime bi barem bio održan na sigurnom odstojanju i ne bi mogao odmah da se domogne utvrđenja našeg Ja. »Gospodari« i »moći« postoje uvek, mi ih ne moramo stvarati. Nama je samo dato da *izaberemo* gospodara kojeg ćemo služiti, kako bi nas on zaštitio od vlasti »drugih«, koje nismo izabrali. »Bog« se ne *stvara,* već *bira.*

Naš izbor označava i definiše »boga«. Ali naš izbor je ljudsko delo, a time je i doneta definicija konačna i nesavršena. (Pa i ideja o savršenosti ne stvara nikakvu savršenost). Definicija je jedna slika koja njome označeno *nepoznato* činjenično stanje ne *uzdiže u sferu shvatljivosti,* jer bi se inače moglo reći da je tim bog i stvoren. »Gospodar« kojeg smo iza-

brali nije identičan sa slikom koju smo o njemu stvorili u vremenu i prostoru. On i nadalje deluje kao *nesaznatljiva veličina* u dubini duše. Mi čak ne poznajemo ni suštinu jedne jednostavne misli, a kamoli poslednje principe psihičkog života uopšte. Pored toga mi ni u kakvom vidu nemamo moći nad unutrašnjim životom duše. Budući da na ovaj unutrašnji život naša volja i namera nema nikakvog uticaja i da je on u odnosu na nas slobodan, to može da se desi da ono što smo mi izabrali i obuhvatili određenom definicijom istupi iz okvira slike stvorene ljudskim rukama. U tom slučaju bi možda mogli da kažemo sa Ničeom: »Bog je mrtav.« Ali ispravnije bi bilo reći: »On je odbacio našu sliku, gde ćemo ga opet naći?« Interregnum je pun opasnosti, jer činjenice prirode će svoj zahtev postaviti u obliku raznih izama, iz čega ne nastaje ništa drugo do anarhija i razaranje, pošto će inflacija usloviti da će ljudska umišljenost za gospodara univerzuma izabrati Ja u svojoj smešnoj jadnosti. To je suština slučaja Niče, jednog neshvaćenog predznamenja cele jedne epohe.

Pojedinačno ljudsko Ja je suviše malo a čovekov mozak je suviše slab da bi bio u stanju da sebi pripoji bez ostatka one iz sveta povučene projekcije. Ja i mozak se pri tome raspadaju na komade (što psihijatar označava kao shizofreniju). Kada je Niče rekao: »Bog je mrtav«, izrekao je jednu istinu koja važi za veći deo Evrope. Narodi Evrope nisu bili pod jakim uticajem zato što je on to konstatovao, već zato što se radilo o konstataciji jedne opšte rasprostranjene psihološke činjenice. Posledice su odmah bile tu: pomračenje i zamagljen je putem -izama i *katastrofa.* Niko nije umeo da iz Ničeova predskazanja izvuče zaključke. Ne zvuči li ono slično onom antičkom predskazanju: »Veliki Pan je umro«[1]**, koje je konstatovalo kraj prirodnih božanstava?

Hristov život crkva, s jedne strane, shvata kao istorijsku, a s druge strane, kao večno postojeću misteriju, što naročito jasno dolazi do izražaja u uče-

Plutarch, *De defectu oraculorum,* 17.

aiju o liturgijskoj žrtvi. Sa psihološkog stanovišta bi se ovo shvatanje moglo tumačiti na sledeći način: Hristos je živeo jedan konkretan, jedinstven i lični život koji, međutim, istovremeno po svim svojim bitnim crtama ima arhetipski karakter. Taj karakter se prepoznaje po raznovrsnim vezama biografskih pojedinosti sa daleko raširenim mitskim motivima. Ove nesumnjive veze čine razlog zbog čega istraživanju Isusova života tako teško polazi za rukom da iz knjiga jevanđelja izdvoji jedan individualni život oslobođen mita. U samim jevanđeljima su činjenični izveštaji, legenda i mit ispleteni u jednu celinu, koja i čini smisao jevanđelja; ali jevanđelja gube taj svoj karakter celine u istom trenutku kada pokušamo da pomoću kritičkog skalpela odvojimo individualno od arhetipskog. Život Hrista utoliko ne predstavlja neki izuzetak, što je ne mali broj ličnosti u istoriji manje ili više jasno ostvarilo arhetip junačkog života sa svojim karakterističnim peripetijama. Ali i svakodnevni čovek nesvesno živi u arhetipskim formama, na koje se, samo usled opšte raširenog psihološkog neznanja, više ne obraća pažnja. Čak i nepostojane pojave snova često ukazuju na jasno arhetipsko uobličenje. Celokupno duševno zbivanje se u osnovi toliko zasniva na arhetipu i toliko je prepleteno s njim da je kod svakog slučaja potreban znatan kritički napor da bi se sa sigurnošću jedinstveno odvojilo od tipa. Najzad, svaki individualni život istovremeno je i život eona ili speci je. Individualno je uvek »istorijsko«, jer je strogo vezano za vreme; odnos tipa pak prema vremenu je indiferentan. Koliko je život Hrista u velikoj meri arhetipski, u isto tolikoj meri on predstavlja život arhetipa. Pošto je ovo poslednje nesvesna pretpostavka svakog pojedinca, to se njegovim otkrivenim životom istovremeno otkriva i tajni, nesvesni život svakog pojedinca, tj. ono što se zbiva u životu Hrista, zbiva se uvek i svuda. Drugim re**cima,** u hrišćanskom arhetipu je predoblikovan ceo život te vrste, i on je u njemu uvek ponova ili jednom zauvek izražen. Tako je u njemu u savršenoj formi anticipirano i pitanje koje nas ovde zanima,

pitanje smrti boga. Sam Hristos je tip boga koji umire i koji se preobražava.

Naša psihološka situacija od koje smo pošli odgovara onom »quid quaeritis viventem cum mortuis? *Non est hic*«. (Luk. 24, 5). Ali gde ćemo naći vaskrslog?

Ne očekujem od hrišćanina-vernika da će dalje slediti ovaj moj tok misli, koji mu se možda čini i apsurdnim. Ja se uopšte ne obraćam beati possidentes vere, već onim mnogobrojnim ljudima za koje se svetlost ugasila, za koje je misterija potonula i za koje je bog mrtav. Za većinu ljudi više ne postoji jedno nazad, a uz to se i ne zna da li je povratak baš uvek ono najbolje. Ka *razumevanju* religioznih stvari danas začelo postoji samo još psihološki pristup, zbog čega se ja i trudim da rastočim istorijski očvrsle misaone forme i da ih pretočim u poglede neposrednog iskustva. Sigurno je teško ponovo pronaći onaj most koji povezuje poglede dogme sa neposrednim doživljajem psiholoških arhetipova, ali istraživanje prirodnih simbola nesvesnog daje nam za to neophodan materijal.

Smrt boga (ili njegovo nestajanje) nikako nije samo jedan hrišćanski simbol. Traganje koje se nadovezuje na smrt ponavlja se još i danas posle smrti jednog Dalaj Lame, isto onako kao što je ono godišnje slavljeno u traženju Kore u antici. Ova široka rasprostranjenost govori o opštoj prisutnosti ovog tipičnog duševnog procesa: izgubila se najveća vrednost koja daje život i smisao. Ovaj proces je tipičan doživljaj, tj. doživljaj koji se često ponavlja, te je stoga postavljen na centralno mesto u hrišćanskoj misteriji. Ova smrt ili gubitak mora uvek da se ponavlja; Hrist uvek umire, kao što se uvek nanovo rađa, jer psihički život arhetipa je bezvremenski (večan) u poređenju sa našom individualnom vezanošću za vreme. Ja ne znam na osnovu kojih zakona se čas ovaj čas onaj aspekt arhetipa delotvorno manifestuje. Ja samo znam — i time samo izražavam ono što zna beskrajno mnogo ljudi — da je sadašnje vreme vreme smrti i nestajanja boga. Mit kaže: On se više ne

može naći tamo, gde je položeno njegovo telo. »Telo« odgovara spoljašnjoj vidljivoj formi, dosadašnjem ali privremenom obliku najviše vrednosti. Po kazivanju mita vrednost zatim na čudesan način ponovo vaskrsava, ali u preobraženom obliku. To se dešava kao neko čudo, jer kada neka vrednost nestane, onda se ona čini nepovratno izgubljenom. Otuda je to sasvim neočekivano da ona ponovo treba da se vrati. Putovanje u pakao koje se zbiva u toku tri dana posle smrti opisuje nestajanje, odnosno uranjanje nestale vrednosti u nesvesno, gde ona (pobedom nad moćima tmine) vaspostavlja jedan novi red i odakle ona opet izranja do nebeskih visina, tj. do najviše jasnoće svesti. Budući da samo mali broj ljudi vidi vaskrslog, to znači da postoje ne male teškoće da se preobražena vrednost ponovo nađe i sazna.

U prethodnom izlaganju sam na primeru jednog sna pokazao kako nesvesno stvara prirodni simbol, koji sam tehnički označio kao *mandalu,* kojoj pripada funkcionalno značenje pomirenja suprotnosti, dakle medijacije. Te spekulativne ideje, simptomi jednog konstelirajućeg arhetipa, mogu se, što je karakteristično, pratiti, i to najpre kao dvosmislena fizičko-simbolička uobličenja, unatrag sve do u doba ref ormari je, gde pokušavaju da formulišu suštinu Deus terrenusa, odnosno Lapis Philosophoruma. U komentaru uz *Tractatus Aureus,* na primer, čitamo: »Hoc unum, in quod redigenda sunt elementa, est circulus ille exiguus, centri locum in quadrata hac figura obtinens. *Est enim is mediator,* pacem faciens inter inimicos sive elementa, ut convenienti complexu se in vicem diligant: Imo hic solus efficit quadraturam circuli a multis hactenus quaesitam, a paucis vero inventam.«[130] O ovom »medijatoru«, koji je

[130] U: Mangetus, *Bibliotheca Chemica Curiosa.* 1702. I, p. 408. (To jedno, na koje elementi moraju biti redukovani, je onaj mali krug, koji u toj figuri kvadrata zauzima mesto centra. Jer, on je posrednik koji između neprijatelja, odnosno elemenata, sklapa primirje, tako da se oni u pravom zagrljaju međusobno vole: štaviše on sam stvara onu kvadraturu kruga, za kojim su tako mnogi do danas tragali i koji su samo malobrojni našli).

upravo taj čudesni (čudotvorni) kamen, Ortelije kaže sledeće: »Nam quemadmodum ... supernaturale et aeternum bonum, Mediator et Salvator noster Christus Jesus, qui nos ab aeterna morte, Diabolo et omni malo liberat, duarum naturarum divinae sci. et humanae particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabus partibus constat, sci. coelesti et terrestri, quibus nobis *sanitatem restituit, et a morbis coelestibus* et terrenis, *spiritualibus* et corporalibus, visibilibus et invisibilibus nis liberat.«[1*1] Ovde se radi o jednom »salvatoru« koji ne dolazi s neba, već potiče iz dubina zemlje, tj. iz onoga što leži *ispod svesti.* Ovi filozofi su pretpostavljali da tamo postoji »spiritus« zatvoren u posudi materije, »jedan beli golub« koji se može uporediti sa božanskim nousom u krateru Hermesa, o kojem se kaže: »Zaroni u taj krater, ako možeš, i saznaćeš u koju si *svrhu stvoren*[1**] i pomislićeš da ćeš se popeti do Njega, koji je ovaj krater poslao na zemlju.«[1**]

Taj nous ili »spiritus« označen je kao »Merkurius«[1*4] i na taj arkanum odnosi se alhemijska sentencija: »Est in Mercurio quicquid quaerunt sapientes« (Bilo šta da mudraci traže, to je sadržano u Merkuriju). Jedna već veoma stara zabeleška, koju je Zosimos pripisao legendarnom Ostanesu, glasi: »Pođi do voda Nila i tamo ćeš naći kamen koji sadrži duh (pneuma).« Iz jedne napomene komentara teksta proizilazi da se to odnosi na *živu* (hydrargy-

i« *Theatrum Chemicum.* 1661, VI, p. 431. (Jer kao što ... ono natprirodno i večno dobro, naš posrednik i izbavitelj Isus Hristos, koji nas spašava od večne smrti, đavola i sveg zla, ima udela u obe prirode, naime, u božanskoj i ljudskoj: tako se i naš zemaljski spasitelj sastoji iz dva dela, naime nebeskog i zemaljskog, pomoću kojih nam donosi ozdravljenje i oslobođenje od svih nebeskih i zemaljskih, duhovnih i telesnih, vidljivih i nevidljivih bolesti).

138 Up. sličnu formulu u *Fundamentum* ignacijanskih *Exercitia spiritudlia.*

133 *Corpus Hermeticum,* Lib. IV, 4.

***ut* (Merc.) totus aereus et spiritualis (potpuno vazdušast i duhovan). Theob. de Hoghelande, *Theatrum Chemicum.* 1602, I, p. 183.**

ron = mercurius).[1'*] Taj duh, koji potiče od boga, uzročnik je *zelenila*[L] benedicta viriditas, koju alhemičari tako hvale. Milije o tome kaže: »Inspiravit Deus rebus creatis ... quandam germinationem, hoc est viridatem.« (Bog je stvorenim stvarima udahnuo izvesnu snagu klijanja koja je to zelenilo). Hildegard fon Bingen (Hildegard von Bingen) u svojoj himni o Sv. Duhu, koja počinje sa »O ignis Spiritus paraclite«, kaže: »De te (S. Spir.) nubes fluunt, aether volat, lapides humorem habent, aquae rivulos educunt et terra viridatem sudat.« (Zahvaljujući tebi (Sv. Duše) kiša pada iz oblaka, kreću se nebesa, kamenje ima svoju vlagu, od voda poteku reke i zemlja znojem izbacuje svoje zelenilo). Ta voda Sv. Duha igra već od najdavnijih vremena značajnu ulogu u alhemiji kao hydor theion ili aqua permanens, kao simbol duha koji se približio materiji i koji je po heraklitskom shvatanju postao voda. Hrišćanska paralela za to bila je, prirodno, Hristova krv, zbog čega je voda filozofa dobila i ime spiritualis sanguis.[1*4]

Tajanstvena supstancija naprosto je nazvana i »rotundum« i pod tim se podrazumevala »anima media natura«, koja je identična sa »anima mundi«. Ova poslednja je jedan »virtus Dei«, organ ili sfera koja okružuje boga, o čemu Milije kaže sledeće: »(Deum habere) circa se ipsem amorem. Quem alii *spiritum* inteZIectuaZem asseruere et *igneum*[1*1], non habentem formam, sed transformantem se in quaecunque voluerit et coaequantem se universis. Qui ratione multiplici quodam modo suis creaturis annectitur.«[1*8]

i*« **Berthelot, *Alch. Grecs,* III, VI, 5.**

lss Mvlius, *Philosophia Reformata.* 1622, 42. Hildegardlna himna u: Daniel, *Thesaurus.* 1856, V, 201—202. Dorneus, *Congeries,* u: *Theatrum Chemicum.* 1602, I, 584. Turba *Philosophorum.* U: *Artis Auriferae.* 1593, I, p. 89.

M7 jedna prvobitno platonovska predstava.

us Mvlius, *Philosophia Reformata,* 8. [(Bog ima) oko sebe Izvesnu snagu ljubavi, za koju neki tvrde da je to jedan inteligibilan i vatren duh, koji nema oblika, već može da se preobražava u što god želi i može da se prilagodi svemu. Ovaj je na raznovrsne načine nekako pripojen njegovim tvorevinama].

Ovoj slici animom okruženog boga odgovara slika Grigorija Velikog o Hristu i crkvi: »Vir a femina circumdatus« (Jer. 31, 22).[1M] Ova je uostalom dobra paralela tantrijskoj predstavi Sive, koga je zagrlila njegova Sakti.[140] Iz te osnovne predstave o centru sjedinjenih muško-ženskih suprotnosti proizilazi oznaka lapisa kao »Hermaphroditusa«; ujedno je ta predstava osnova za motiv mandale. Raširenost boga kao anima media natura u svim pojedinačnim bićima znači da čak i u mrtvoj materiji, dakle krajnjoj tmini, prebiva jedna iskra boga,[141] »scintilla«. Napori Srednjovekovnih filozofa prirode bili su usredsređeni na to da iz te »okrugle posude« opet iskrsne ta iskra u vidu božanske tvorevine. Takve predstave

i.« Gregorlus, *Expositiones in Librum primum Regum.* U: Migne, *Potr. lat.,* T. 79, col. 23.

»*» U sistemu Barbeolićana ulogu anima mundi igra barbelo ili ennoia. Buse (Bousset) smatra da ime barbelo dolazi od iskvarenog oblika reci TtapMvo«;. Ona se prevodi i sa »u broju četiri je Bog« ili »Bog je broj četiri«.

141 Ova misao je formulisana u pojmu »anima in compedibus«, zarobljene ili zatvorene duše. (Dorneus, *Speculativa Philosophia.* U: *Theatrum Chemicum.* 1602, I, 272, 298; De *Spagirico Artificio.* 457, 497). Do sada nisam našao dokaze da se filozofija prirode u srednjem veku na neki način svesno oslanjala na jeretičke tradicije. Ali paralele su začuđujuće. U komarioskom tekstu iz 1. stoleća (Berthelot, Alch. *Grecs,* IV, XX, 8) već se javljaju »okovani u Hadu«. U vezi sa iskrom u tami i duhom koji je zarobljen i zatvoren u materiji, up. H. Leisegang, *Gnosis.* 1924, 154. i d. Sličan motiv predstavlja pojam »natura abscondita«, koja se nalazi u čoveku, kao i u svim stvarima i koja je slična, srodna »animi«. Tako Dornej kaže (De Spagirico *Artificio,* 457): »In humano corpore latet quaedam substantia coelestis natura paucissimis nota.« (U ljudskom telu je skrivena izvesna nebeska supstancija, čiju prirodu samo malo njih poznaje). U svojoj Philosophia *Speculativa* isti autor kaže: »Est in rebus naturalibus veritas quaedam quae non videtur oculis externis, sed mente sola percipitur, cuius experientiam fecerunt Philosophii, eiusque talem esse virtutem compererunt, ut miracula fecerit.« (U prirodnim stvarima nalazi se određena istina, koju spoljašnje oko ne može da vidi i koju samo duh može da vidi. U to su se uverili filozofi i oni su utvrdili da je njena snaga tako velika da je stvarala čudesa). Op. cit., p. 298. Pojam »skrivene prirode« javlja se uostalom već kod Pseudo-Demokrita. (Berthelot, Alch. *Grecs,* II, III, 6).

mogu biti zasnovane samo na prisustvu izvesnih nesvesnih psihičkih uslova, jer se inače naprosto ne bi moglo shvatiti činjenica da se uvek i svuda javljaju iste osnovne predstave. Naš primer sna pokazuje u kolikoj meri takve slike nisu naprosto misaone tvorevine razuma već prirodna otkrovenja. A do njih se verovatno uvek nanovo dolazilo na isti način. Sami alhemičari kažu da im se arkanum ponekada otkrivao posredstvom jednog sna.[142]

Sami stari filozofi prirode nisu samo nekako nejasno osećali već su čak i rekli, da čudesnu supstanciju, čiju su suštinu izražavali pomoću kruga podeljenog na četiri dela, sačinjava sam *čovek.* U delu *Aenigmata Philosophorum*[143] govori se o »homo albus«, koji nastaje u hermetičkoj posudi. Toj figuri odgovara sveštenik iz Zosimovih vizija. U delu *Knjiga Kratesa*[144], koja nam je došla preko arapskog jezika, takođe postoji značajna indikacija u razgovoru između duhovnog i svetovnpg čoveka (pneumatikosa i sarkikosa gnostičkog razdoblja). Duhovni čovek kaže svetovnom čoveku: »Es-tu capable de connaitre ton *dme* d'une maniere complete? Si tu la connaissais comme il convient, et si tu savais ce qui peut la rendre meilleure, tu serais apte a reconnaitre que les noms que les philosophes lui ont donnes autrefois ne sont point ses noms veritables... O noms douteux qui ressemblez aux noms veritables, que d'erreurs et d'angoisses vous avez provoquees parmileshommes!« Imena se, međutim, opet odnose na kamen filozofa. U jednom traktatu, koji se pripisuje Zosimosu a koji bi pre mogao da potiče iz arapsko-latinske literature, o lapisu (kamenu) se nedvosmisleno kaže: »et ita est ex homine, et tu es eius minera ... et de te extrahi-

[142] Klasičan primer je Visio *Arislei (Artis Auriferae.* 1593, I, 146. i d.). Takođe i snovi Zosimosa (Berthelot, Alch. *Grecs,* III, I—IV; i Jung: *Die Visonen des Zosimos,* u: *Von den Wurzeln des Bewusstseins.* 1954). Otkrovenje magisterijuma u snu kod: Sendivogius, *Parabola* (Mangetus, *Bibliotheca Chemica Curiosa.* 1702, II, 475).

[143] *Artis Auriferae.* I, 475.

[144] Berthelot, *La Chimie au Moyen-Age.* 1893, III, p. 50.

tur... et in te inseparabiliter manet«.[145] Ali po svoj prilici najjasnije to izražava Salomon Trismosin (Salomon Trissmosin):[146]

Studier nun darauss du bist,
So wirst du sehen was da ist.
Was du studierst, lehrnest und ist,
Das ist eben darauss du bist.
Alles was ausser unser ist,
Ist auch in uns, Amen.[147]

[Izučavaj dakle ono iz čega si,
Onda ćeš videti šta je tu.
Ono što Izučavaš, učiš i ono što je,
To je upravo ono iz čega si.
Sve što je izvan nas,
To je i u nama, amin].

A Zerar Dornej uzvikuje: »Transmutenimi... in vivos lapides philosophicos!«[148] Nema sumnje da se kod ne malog broja onih tragalaca probijalo saznanje da tajnu prirode kamena čini ljudska Sopstvenost. Ta »Sopstvenost« se očevidno nikada nije zamišljala kao suštastvenost koja je apsolutno identična sa Ja, pa je otuda najpre i opisivana kao neka čak i u neživoj, mrtvoj materiji »skrivena priroda«, kao neki duh, demon[149] ili ognjena iskra. Filozofskom operacijom, koja je većinom zamišljana kao mentalna,[150] ovo biće je oslobođeno iz tmine i zarobljenosti i najzad je slavilo svoje vaskrsnuće, koje je više puta prikazano u formi apoteoze i upoređivano sa Hristovim vaskr-

[144] *Rosinus ad Sarratantam.* TJ: *Artis Auriferae.* I, 311. (I tako on potiče od čoveka i ti si njegova sirovina; u tebi će biti pronađen i iz tebe ekstrahiran i u tebi ostaje nerazdvojno).

14« *Aureum* Vellus. 1598, 5.

[147] Na sličan način se kaže u *Rosarium Philosophorum,* p. 292, da samo.onaj može da učini to delo ko je u stanju samog sebe da progleda. (U: *Artis Auriferae.* II, 292).

i« *Speculativa Philosophia.* TJ: *Theatrum Chemicum,* 1602, I, 267 (Preobrazite se u žive filozofske kamenove).

i4» Ovo kod Olimpijodora (Berthelot, *Alch. Grecs.* II, IV, 43).

lso *Erlosungsvorstellungen in der Alchemie.* U: *Psychologie und Alchemie.* 1952.

senjem.[181] Iz toga proizilazi da se kod tih predstava ne može raditi o biću koje se može identifikovati sa empirijskim Ja, već naprotiv o jednoj sasvim različitoj »božanskoj prirodi«, psihološki rečeno: o jednom sadržaju koji transcendira svest i izvire iz sfere nesvesnog.

Time se opet vraćamo modernim iskustvima. Ona su očigledno slične prirode kao i srednjovekovne i antičke fundamentalne predstave, pa se otuda mogu izraziti istim ili barem sličnim simbolima. Srednjovekovna prikazivanja kruga zasnivaju se na ideji mikrokosmosa, jednom pojmu koji je primenjen i na kamen.[152] Kamen je bio »mundus minor« kao i sam čovek, dakle u izvesnom smislu jedna unutrašnja slika kosmosa koja se pak ne proteže na nedoglednu daljinu već na isto tako nedoglednu dubinu, što znači da obuhvata ono malo do onog najmanjeg koje se uopšte ne može prikazati. Otuda je Milije ovu sredinu i označio kao »punctum cordis« (središte srca).[15*]

Iskustvo formulisano u modernoj mandali tipično je za ljude koji ne mogu duže da projiciraju božansku sliku. Usled povlačenja i introjekcije slike, njima preti opasnost od inflacije i raspadanja ličnosti. Okrugla ili četvrtasta omeđavanja centra otuda imaju svrhu da stvore zaštitne bedeme ili vas Hermeticum, kako bi sprečili slom ili raspad. Na taj način

i5i Mvlius *(Philosophia Reformata,* p. 106) kaže da se muška i ženska komponenta kamena najpre ubijaju, »ut resuscitentur resurrectione nova incorruptibili, ita quod postea sint immortales«. (. .. kako bi pri novom besmrtnom vaskrsenju opet došli do takvog života da bi posle bili besmrtni). Kamen se upoređuje i sa budućim telom vaskrsenja kao jedan corpus glorificatum. U *Aurea Hora* (ili *Aurora Consurgens)* se kaže: »Simile corpori, quod in die judicii glorificatur«. (Slično telo, koje se preobražava na Sudnji dan). TJp. Hoghelande, Theatrum *Chemicum.* 1602, I, 189. Djabir, *Le Livre de la Misericorde.* Berthelot, *La Chimie au Moyen-Age.* III, 188. La *Livre d'Ostanes;* M. Majer, *Symbola Aureae Measae.* 1617, 599. *Rosarium Philosphorum.* 1550, fol. 2a. IV illustr.

is* *Aphorismi Basiliani.* U: *Theatrum Chemicum.* 1613, IV, 368. Theobald de Hoghelande, 1602, 178. Dorneus, *Congeries,* ibid, I, 585. i dr.

•»» *Philosophia Reformata.* 1622 p. 21.

mandala označava i podupire isključivu koncentraciju na centar, tj. na Sopstvenost. To stanje je sve drugo, samo ne egocentritet. Ono naprotiv predstavlja krajnje neophodno samoograničavanje sa ciljem da se izbegne inflacija i disocijacija.

Omeđavanje ima, kao što smo videli, i značenje onoga što se obeležava kao temenos, odnosno područje hrama ili nekog izolovanog svetog mesta. U tom slučaju krug štiti ili izoluje neki unutrašnji sadržaj ili proces koji se ne srne mešati sa spoljašnjim stvarima. Tako mandala simbolično ponavlja arhaična sredstva i puteve, koji su ranije bili konkretne realnosti. Kao što sam već pomenuo, stanovnik temenosa je bio bog. Ali izgleda da zarobljenik ili dobro zaštićeni stanovnik mandale nije bog, budući da se upotrebljeni simboli, kao na primer, zvezde, krstovi, kugle itd. ne odnose na boga već pre na neki očevidno značajni deo ljudske ličnosti. Moglo bi se reći da je zarobljenik ili zaštićeni stanovnik mandale sam čovek ili njegova najintimnija duša. Pošto moderne mandale predstavljaju začuđujuće bliske paralele ka starim magičnim krugovima, u čijim centrima obično nalazimo božanstvo, to je evidentno da u modernoj mandali čovek — kao jedan izraz Sopstvenosti — ne zamenjuje božanstvo već ga simbolizuje.

Od izuzetne važnosti je činjenica da ovaj simbol predstavlja prirodnu i spontanu pojavu i da je on uvek izričito tvorevina koja proističe iz nesvesnog, kako to naš san jasno pokazuje. Ako želimo da znamo šta će se zbiti u slučaju kada ideja boga nije duže projicirana kao autonomno biće, nesvesna duša će nam dati sledeći odgovor: nesvesno stvara ideju deificiranog ili božanskog čoveka, koji je zatvoren, skriven, zaštićen, većinom obezličen i piikazan pomoću jednog apstraktnog simbola. Simboli često sadrže aluzije na srednjovekovnu predstavu mikrokosmosa, kao što je to, na primer, slučaj sa časovnikom sveta moga pacijenta. Mnogi od procesa koji vode mandali, kao i ona sama, izgleda da su direktne potvrde srednjovekovnih spekulacija. Izgleda kao da su ljudi čitali stare traktate o kamenu mudraca, o božanskoj

vodi, o okruglosti, o kvadraturi, o četiri boje itd. A ipak nisu nikada došli u dodir sa tom filozofijom i njenom tamnom simbolikom.

Teško je ovakve činjenice pravilno prosuditi. Ako bi u prvoj liniji htelo da se naglasi njihov očevidan i upečatljiv paralelizam sa srednjovekovnom simbolikom, onda bi se one morale objasniti kao neka vrsta regresije na srednjovekovne i arhaične načine mišljenja. Ali tamo gde se takve regresije odigravaju, tu uvek dolazi i do manjevrednog prilagođavanja i odgovarajućeg pomanjkanja marljivosti. Međutim, takav rezultat nikako nije tipičan za ovde prikazani psihički razvoj. Naprotiv, neurotička i disocirana stanja se u znatnoj meri popravljaju i celokupna ličnost doživljava preobražaj nabolje. Iz tog razloga se po mom mišljenju određeni proces ne srne oceniti kao puka regresija, jer bi to značilo isto toliko koliko i konstatacija jednog bolesnog stanja. Pre sam sklon da prividno povratno oslanjanje na psihologiju mandale[154] shvatim kao produžetak jednog duhovnog razvojnog procesa, koji je započeo još u srednjem veku, pa možda još i ranije, u doba ranog hrišćanstva. Postoje dokumentovani dokazi za to da su njegovi bitni simboli delom postojali već u prvom stoleću. Tu imam u vidu grčki traktat pod naslovom: *Komarios, prvosveštenik, podučava Kleopatru u božanskoj umetnosti.*™ Tekst je egipatskog porekla i ne pokazuje da je pretrpeo hrišćanski uticaj. Ovamo takođe spadaju mistički tekstovi kod Pseudo-Demokrita i Zosimosa.[156] Kod ovog poslednjeg pak primetni su jevrejski i hrišćanski uticaji, iako je pretežni deo simbolike neoplatonski i uz to stoji u tesnoj vezi sa filozofijom *Corpus Hermeticuma.*[1"]

[154] Koepgen (Die *Gnosis des Christentums)* veoma tačno govori o »kružnom« mišljenju gnoze, što je u stvari drugi izraz za celovito (simbolično: okruglo, zaokruženo) mišljenje.

»M Berthelot, *Alch. Grecs,* IV, XX, Po F. Shervrood Tavlor, *A Survev oj Greek Alchemv,* Journ. of Hellenist: Stud. L, 109, je to verovatno najstariji grčki tekst iz 1. stoleća. V. i J. Hammer Jensen *Die dlteste Alchvmie.* 1921.

»«• Berthelot, *Alch. Grecs.* III, I i d.

i« Scott, *Hermetica.* 1924.

činjenica da je ova sa mandalom povezana simbolika veoma srodna sa tragovima koji dosežu sve do paganskih izvora, baca na ove moderne pojave posebno svetio. Te pojave produžavaju jedan gnostički misaoni pravac, a da pri tome nisu nošene od strane neke direktne tradicije. Ako je moje mišljenje tačno — da je svaka religija spontani izraz izvesnog opšteg duševnog stanja — onda je hrišćanstvo predstavljalo uobličenje jednog stanja koje je preovladavalo početkom našeg računanja vremena i tokom narednih stoleća. Ali određeno duševno stanje, koje preovlađuje u izvesnom vremenskom periodu, ne isključuje mogućnost da u druga vremena egzistiraju drugačija duševna stanja. A ta stanja su takođe sposobna za religiozno izražavanje, odnosno religiozni izraz. Hrišćanstvo je jedno vreme moralo da se bori na život i smrt sa gnosticizmom, koji je odgovarao jednom nešto drugačijem duševnom stanju. Gnosticizam je pri tome potpuno uništen, a njegovi ostaci su tako jako osakaćeni da je tako reći potrebno specijalno istraživanje da bi se uopšte mogao steći neki uvid u njegovo unutrašnje značenje. Međutim, ako istorijski koreni naših simbola dosežu, preko srednjeg veka, sve do antike, onda se oni sigurno velikim delom mogu naći i u gnosticizmu. Čini mi se da nije nelogično da se jedno ranije ugušeno psihičko stanje ponovo javlja u trenutku kada glavne ideje vezane za uslove ugušivanja gube od svog uticaja. Iako je gnostička jeres bila izbrisana, ona je ipak tokom celog srednjeg veka i nadalje opstojavala u jednoj njoj samoj nesvesnoj formi, naime, u ruhu alhemije. Dobro je poznata činjenica da se alhemija sastojala od dva dela koja su se međusobno dopunjavala — na jednoj strani se nalazilo pravo hemijsko istraživanje, a na drugoj strani se nalazila »teorija« ili »filozofija«.'4" Kao što naslov spisa Pseudo-Demokrita, koji pripada prvom stoleću, kaže — <DTSIKA KAI MTSTIKA'" —, oba ova aspekta pripadala su jedan drugom već na

liše v. *Psvchologie und Alchemie.* 1952, S. 395; Ges. Werke, Bd. 12, Par. 401. i d.

i«9 Berthelot, *Alch. Grecs,* II, 1. i d.

početku našeg računanja vremena. To isto se odnosi i na lajdenske Papvri i spise Zosimosa. Religiozna ili filozofska stanovišta antičke alhemije nedvosmisleno su bila gnostička. Kasnija gledišta okretala su se oko sledeće centralne ideje: anima mundi, demijurg ili božanski duh, koji je podstakao razvoj semena u haotičnim vodama početka, ostao je ipak u potencijalnom stanju u materiji, pa se time očuvalo i prvobitno haotično stanje. Kod grčkih alhemičara se rano susrećemo sa idejom o »kamenu koji sadrži jedan duh«.[160] »Kamen« je nazvan prima materia, Hyle ili haos ili massa confusa. Ta alhemijska terminologija počivala je na Platonovom *Timeju.* Tako J. H. Stebus (J. Ch. Steebus) kaže: »Prima materia, koja je posuda i majka sveg stvaranja i svih vidljivih stvari, ne srne se označiti ni kao zemlja ni kao vazduh, ni kao vatra ni kao voda, niti srne biti nazvana po ovima ili onima od kojih su ovi "(elementi) sastavljeni, već je ona jedna stvar koja se ne može videti i nema oblika a prihvata sve (ostalo).«[181] Isti autor kaže da je prima materia i »prvobitno haotična zemlja, materija, haos, ponor, majka svih stvari. . . Tu haotiČnu pramateriju orosila je kiša sa neba, a pored toga ju je bog uobličio sa bezbroj ideja svih vrsta. . .[182] On objašnjava kako se duh božji spustio u materiju i šta se tamo s njim zbilo: »Duh božji oplodio je gornje vode i time je omogućio da su one postale tako reći mlečne ... To oplođavanje Sv. Duha stvorilo je u nadnebeskim vodama (po Post. 1, 6. i d.) snagu, koja je na veoma fin način prožimala i grejala sve stvari; ona je, povezavši se sa svetlošću, u donjem svetu minerala stvorila

»«• Berthelot, Alch. Grecs, III, VI.

Ml »Materia prima quae receptaculum et mater esse debet ejus quod factum est et quod videri potest, nec terra, nec aer, nec ignis, nec aqua debet dići, nec quae ex his, neque ex quinus haec facta sunt, sed species quaedam, quae videri non potest et informis est et omnia suscipit.« U: Coe-*lum Sephiroticum.* 1679, p. 26.

i«* »Primaeva terra chaotica, Hyle, Chaos, abvssus, mater rerum ... Prima illa chaotica materia ... Coeli influentis humectata, insuper a Deo innumerabilibus specierum Ideis exornata fuit ...«

Merkurovu zmiju (što se isto tako odnosi na Eskulapova kadukeja, pošto je zmija i izvor »medicinae catholicae«, panacee), u carstvu biljnog sveta stvorila je blagosloveno zelenilo (chlorophvll) a u životinjskom carstvu snagu uobličavanja, tako da se ovaj nadnebeski duh, koji vodu venčava sa svetlošću, s pravom može nazvati dušom sveta.[16*] Donje vode (nasuprot tome) su mračne i one u svojim udubljenjima resorbuju zračenja svetlosti.[164] Ova doktrina bi se mogla zasnivati upravo na gnostičkoj legendi o Nousu, koji silazi iz viših sfera i biva zarobljen u zagrljaju sa Phvsis. Merkur alhemičara je jedan »volatile«. Abul Kasim Muhamed[16*] govori o »volitalnom Hermesu« (str. 37) i na mnogim mestima se Merkur označava kao »spiritus«. Pored toga se on shvata kao Hermes psvchopompos koji pokazuje put u raj.[166] To je zapravo uloga spasitelja, koja se Nousu pripisuje u Έpu-oO ispis* T&T.[167] Kod pitagorejaca duša biva progutana od materije, pri čemu je razum izuzet.[168] U starom *Commentariolus in Tabulam Smaragdinam,* cap. XI, Hortulanus govori o »massa confusa« ili o »chaos confusum«, iz kojeg je stvoren svet i iz kojeg proishodi i mistični lapis. Ovaj je od početka 14. stoleća upoređivan sa Hristom.[16*] Ortelije kaže: »Naš spasitelj Isus Hristos ima ... u sebi dve prirode: tako se i ovaj naš zemaljski spasitelj sastoji iz dva dela,

i« »Spiritum Dei aquas superiores singulari fotu foecundasse et velut lacteas effecisse... Produxit ergo spiritus sancti fotus in aquia supracoelestibus virtutem omnia subtilissime penetrantem et foventem, quae cum luce combinans, in inferiorem Regno minerali serpentem mercurii, in vegetabili benedictam viriditatem, in animali plasticam virtutem progenerat, sic ut spiritus supracoelestis aquarum rum luce maritatus, anima mundi merito appellari possit.« Op. cit., p. 33.

i«4 »Aquae inferiores tenebricosae sunt, et luminis effluvia intra sinuum capacitates absorbent«. Op. cit., p. 38.

i« *Kitab al'ilm al muktasab,* ed. K. J. Holmvard. 1923.

1M Up. M. Majer, *Symbola aureae mensae,* p. 592.

i« Scott, Hermetica. I, p. 149. i d.

««• Up. Zeller, *Die Philosophie der Grieschen.* III, II, S. 158.

IM Petrus Bonus, *Pretiosa Margarita.* 1546.

naime jednog nebeskog i jednog zemaljskog . . .«[170] Na isti način je Merkur, koji je zarobljen u materiji, identifikovan sa Sv. Duhom. Johanes Grasejus (Johannes Grasseus) kaže: »Dar Sv. Duha, ... to je olovo mudrih, koje nazivaju olovom rude, u kome prebiva svetlobeli golub, koji se naziva solju metala, (i) u kome se nalazi postupak dela.«[171] U vezi sa ekstrakcijom i transformacijom haosa Kristoforus iz Pariza (Christophorus von Pariš) kaže: »Naime, u tom haosu potencijalno egzistira ona dragocena supstancija i priroda, u kojoj su svi elementi objedinjeni u jednoj konfuznoj masi. Stoga ljudski razum mora da razmišlja o tome kako bi naše nebo preveo u aktuelnost.«[172] »Coelum nostrum« odnosi se na mikrokosmos i naziva se i »quinta essentia«. Coelum je ono incorruptibille i immaculatum. Johanes de Rupescisa (Johannes de Rupescissa) kaže da je quinta essentia »le ciel humaine.[173] Jasno je da su filozofi viziju zlatnog i plavog kruga prenosili na svoj aurum philosophicum (koji je nazvan »rotundum«)[174] i na svoju plavu kvintesenciju. Izrazi chaos i massa confusa bili su, po svedočanstvu Bernarda Silvestrisa (Bernardus Silvestris), savremenika Vilijama od Sampoa (William von Champeaux) (1070. do 1121), u opštoj upotrebi. Njegovo delo *De Mundi Universitate Libri duo sive Megacosmus et Microcosmus*[175] imalo je širokog uticaja.

«• »Salvator noster Christus Jesus ... duarum naturanim ... particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabus partibus constat, sci. coelesti et terrestri...« U: *Theatrum Chemicum.* VI, 431.

»" »Spiritus sancti donum ... hoc est, plumbum Philosophorum, quod plumbum aeris appellant, in quo splendida columba alba inest, quae sal metallorum vocatur, in quo magisterium operis consistit«. *Arca Arcani.* U: *Theatrum Chemicum.* VI, 314.

«* »In hoc chaote profecto in potentia existit dicta pretiosa substantia et natura in una elementorum unitorum massa confusa. Ideoque ratio humana in id incumbere debet ut coelum nostrum ad actum deducat«. *Elucidarius artis transmutatoriae.* TJ: *Theatrum* Chemicum. VI, 228.

»a *La Vertu et la propriete de la Quinte Essence.* 1581, 18.

"* V. M. Majer, *De Circulo.* 1616, 15.

"* Izd. Barach i Wrobel, Innsbruck, 1876.

Ono govori o konfuziji pramaterije, tj. »hyle«[176], o »dominirajućoj materiji, bezobličnom haosu, dvostrukoj mešavini prizora supstancije, jednoj obojenoj i u sebi razdvojenoj masi . . .«[177], o »massa confusionis«.[178] Bernardus pominje descensus spiritus: »Kada Jupiter silazi u nedra supruge, onda se potresa ceo svet, tako da prisiljava zemlju na porađanje.«[179] Druga varijanta je ideja o kralju koji je zaronio u more ili je skriven.[180] Zato su filozofi ili »sinovi mudrosti«, kako su se nazivali, svoju prima materia smatrali delom prvobitnim duhom bremenitog haosa. Pod »duhom« su podrazumevali neku polumaterijalnu pneumu, neku vrstu »subtle body« (telo od fine materije), koje su nazivali i »volatile«, dok su ga hemijski identifikovali sa oksidima i drugim rastavnim jedinjenjima. Duhu su dali i ime »Mercurius«, što hemijski doduše znači živa, ali što kao »Mercurius noster« nije bila obična Hg — dok je filozofski to imalo značenje Hermesa, boga otkrovenja, koji je kao Hermes Trismegistos bio praotac alhemije.[181] Njihova je namera bila da prvobitni, izvorni božanski duh izvuku iz haosa i taj ekstrakt nazvan je quinta essentia, aqua permanens, Hydor theion, baphe ili tinctura. Kao što je već gore pomenuto, kod Rupescise, alhemičara († oko 1375), kvintesencija se zvala »le ciel humain«. Za njega je ona bila plava tečnost i neuništiva kao nebo. On kaže da kvintesencija ima boju neba »et notre soleil l'a orne, tout ainsi que le soleil orne le ciel«. Sunce je jedna alegorija zlata. On kaže: »Iceluy soleil est vray or«, i dalje, »Ces deux ćhoses conjoin-

M* »Primae materiae, id est hyles, confusio«. Loc. cit., 5, 18.

i" »Silva regens, informe chaos, concretio pugnax usiae vultus, sibi dissona massa discolor ...«, ibid, 7, 18—19.

"8 Op. cit., p. 56, 10.

17» »Coniugis in gremium Jove descendente movetur Mundus et in partum urgeat omnis humum.«

180 TJp. M. Majer, *Symbola aureae mensae.* 1617, 380; *Visio Arislei,* u: Artis *Auriferae.* 1593, I, 146. i d.

181 Na primer: genije planete Merkur otkriva tajne Pseudo-Demokritu (Berthelot, Alch. *Grecs.* I, Introduction, 236).

tes ensemble, inf luent en nous ... les conditions du Ciel des cieux, et du Soleil celeste.« Očigledno je da je njegova ideja da plavo nebo i sunce na njemu izazivaju u nama odgovarajuće slike neba i nebeskog sunca. To je slika plavog i zlatnog mikrokosmosa,[182] koju bih ja postavio kao direktnu paralelu uz Gijomovu nebesku viziju. Međutim, boje su ovde zamenjene jedna s drugom: kod Rupescisa je ploča zlatna a nebo plavo. Moj pacijent, kod kojeg imamo sličan raspored boja, izgleda da je više na strani alhemičara.

Čudesna tečnost, božanska voda, koja se naziva nebom, odnosi se na vode iz Post. 1, 6. i d. U svom funkcionalnom aspektu ona je zamišljana kao neka vrsta krštene vode, koja kao i sveta voda crkve poseduje stvaralačku i preobražavajuću snagu.[188] Kato-

[182] Djabir kaže u *Livre de la Misericorde* da filozofski kamen odgovara mikrokosmosu. (Berthelot, *La Chimie au Moyen-Age,* III, 179).

18$ Teško je ne pretpostaviti da su alhemičari bili pod uticajem alegorijskog stila patrističke literature. Oni se štaviše pozivaju na neke duhovne očeve kao predstavnike kraljevske umetnosti, kao na primer, na Albertusa Magnusa, Tomu Akvinskog i Alanusa de Insulisa. Tekst kao što je Aurora *Consurgens* pun je alegorijskih tumačenja Svetog spisa. On se čak pripisuje Tomi Akvinskom. (Up. u međuvremenu objavljeni rad dr M. L. von Franz, Aurora *Consurgens,* u: Jung, *Mysterium Coniunctionis.* III, 1957). Uvek se voda upotrebljavala kao allegoria spiritus sancti: »Aqua viva gratia Spiritus Sancti.« (Milosrđe Sv. Duha je živa voda. Rupert, opat iz Dojca (Deutz). U: Migne, *Patr. lat.* T. 169, col. 353). »Aqua fluenta Spiritus Sancti« (Tekuća voda Sv. Duha). Bruno, vircburškl biskup. U: Migne, op. cit., T. 142, col. 293). »Aqua Spiritus Sancti infusio« (Voda je udahnjivanje Sv. Duha. Garnerijus od Sv. Viktora. U: Migne, ibid., col. 297). Voda je i jedna allegoria humanitatis Christi (Gaudentius, u: Migne, ibid., 20, col. 983). Veoma često se voda javlja kao rosa (ros Gedeonis). Rosa je takođe jedna allegoria Christi: »ros in igne visus est« (Rosa je viđena u ognju. Romanus, De *Teophania.* U: Pitra, *Analecta sacra.* 1876, I, 21). »Nunc in terra ros Gedeonis fluxit« (Sada je rosa Gideona potekla na zemlju. Romanus, De *Nativitate,* ibid., 237). Alhemičari su pretpostavljali da je aqua permanens obdarena snagom da telo preobrazi u duh i da. mu podari svojstvo nerazorivosti. (Turba *Philosophorum,* izd. Ruska, 1931, 197). Vodi je davano i ime acetum (sirce), »quo Deus perficit opus, quo et corpora spiritus capiunt et spiritualia fiunt« (pomoću

lička crkva obavlja još i danas uoči Uskrsa obred benedictio fontis des Sabbatum sanctum.[184] Obred se sastoji u ponavljanju descensus spiritus sancti in aquam. Obična voda na taj način stiče božansko svojstvo da može da preobražava i čoveku omogući duhovni preporod. To je upravo alhemijska ideja božanske vode i ne bi bilo nekih naročitih teškoća da se aqua permanens alhemičara izvede iz obreda benedictio fontis, kada »večna voda« ne bi bila paganskog porekla i starija od jedne i druge. Čudesnu vodu nalazimo već u prvim traktatima grčke alhemije, koji potiču iz prvog stoleća.[188] Uostalom i descensus spiritus u Phvsis je takođe jedna gnostička predstava, koja je izvršila veliki uticaj na Manija. Moguće je da su upravo manihejski uticaji doprineli tome da se ona načini glavnom idejom latinske alhemije. Filozofi su nameravali da nesavršenu materiju hemijskim putem pretvore u zlato, panaceju, eliksir života, dok su

kojeg Bog ostvaruje delo i pomoću kojeg tela prihvataju duhove i sami postaju duhovni). *Turba,* 126. Drugo jedno ime je »spiritus sanguis« (duhovna krv). Turbo, 129. Turbo je jedan rani latinski traktat iz 12. stoleća, koji je preveden na osnovu izvorno arapske kompilacije iz 9. i 10. stoleća (Ruska). Međutim, njegovi sadržaji potiču iz helenističkih izvora. Hrišćanska aluzija in spiritualis sanguis mogla bi da potiče od vziantijskih uticaja. Aqua permanens je živa, argentum vivum (Hg). »Argentum vivum nostrum est aqua clarissima nostra.« (Naša živa je naša najbistrija voda). *Rosarium Philosophorum.* U: *Art. Aurif.* II. 213. Vodi se daje i ime »oganj« (ignis, ibid., 218) Telo se preobražava pomoću vode i ognja, što je jedna savršena paralela ka hrišćanskoj ideji krštenja i duhovnog preobražaja.

»M Missale *Romanum.* Obred je star i poznat je otprilike od 8. stoleća kao benedictio rninor (ili major) salis et aquae.

[185] U: Isis, die *Prophetin,* zu *ihrem Sohn Horos* (Berthelot, Alch. Grecs, I, XIII) jedan anđeo donosi Izis jednu malu posudu napunjenu providnom vodom, to je arcanum. To je očigledna paralela uz krater Hermesa *(Corpus Hermeticum,* Lib. I) i krater kod Zosimosa (Berthelot, Alch. Grecs, III, LI, 8), gde je sadržaj Nous. Kod Pseudo-Demokrita se za božansku vodu kaže da dovodi do preobražaja na taj način što uslovljava da »skrivena priroda« izbije na površinu. U traktatu Komariosa se suočavamo sa čudotvornim vodama, koje donose jedno novo proleće. (Berthelot, op. cit., IV, XX, 9, ili prevod, p. 281).

u filozofskom i mističkom smislu hteli da je pretvore u božanskog hermafrodita, drugog Adama[18*], glorifikovano, besmrtno telo vaskrsenja,[157] ili u lumen luminum[188], osvetljenje ljudskog duha ili sapientia. Kao što sam zajedno sa Rihardom Vilhelmom (Richard Wilhelm) pokazao, kineska alhemija je došla do iste ideje, naime da je cilj opus magnum stvaranje »dijamantnog tela«.[18*]

Sve te paralele predstavljaju samo pokušaj da se moja psihološka posmatranja stave u istorijski kontekst. Bez istorijske povezanosti ona bi ostala da vise u vazduhu i predstavljala bi samo zanimljive kuriozitete, iako bi ne mali broj drugih modernih primera mogao biti postavljen paralelno sa ovde opisanim primerima snova. Primera radi pomenuću san jedne mlade žene. Polazni san se uglavnom bavio se-

»8« Gnosius govori (u *Hermetis Trismegisti* Tractatus *vere Aureus* etc. cum Scholiis Dominici Gnosii, 1610, 44. i 101) o »Hermaphroditus noster Adamicus«, gde on kvaternitet obrađuje u krugu. Centar je »mediator pacem faciens inter inimicos« (jedan posrednik koji pomiruje neprijatelje), dakle, sasvim jasno simbol objedinjavanja (up. gore 150, v. i *Psvchol. Typen,* đefin. »simbola«). Hermafrodit potiče od »serpens se ipsum impraegnans« (v. *Artis Aurifae.* I, 303), koji nije ništa drugo nego Mercurius, anima mundi. (M. Majer, *Symbola Aureae Mensae,* 43, i Berthelot, Alch. *Grecs,* I, 87). Ouroboros je hermafroditski simbol. Hermafrodit se naziva i rebis (napravljen od dvoje) i često se prikazuje u apoteozi (na primer, u *Rosarium Philosophorum,* u: *Artis Auriferae,* II, 291. i 359; isto kod Reusner, *Panđora,* 1588, 253).

187 U *Aurori Consurgens* (I deo), navodeći Seniora, kaže se: »Est unum quod nunquam moritur, quoniam augmentatione perpetua perseverat; cum corpus glorificatum fuerit in resurrectione novissima mortuorum ... Tune Adam secundus dicet priori et filiis suis: Venite benedicti patris mei ...« (Postoji Jedno što nikada ne umire, jer se stalno povećava, kada telo bude preobraženo pri poslednjem vaskrsenju mrtvih ... Tada će drugi Adam reći prvome i svojim sinovima: priđite, vi blagosloveni moga Oca ...).

188 Na primer Alfidije (Alphidius, verovatno iz 12. stoleća): »Lux moderna ab eis gignitur, cui nulla lux similis est per totum mundum«. (Oni stvaraju novu svetlost, kojoj nije ravna nikakva svetlost na svetu. *Rosarium Philosophorum,* u: Artis *Auriferae.* II, 248; ibid. i Hermes, *Tractatus Aureus).*

189 Tjp. *Das Geheimnis der goldenen Bliite.* 1957.

ćanjem na neki stvarni doživljaj, naime na ceremoniju krštenja kod jedne protestantske sekte, pri čemu se ta ceremonija odvijala pod naročito grotesknim, pa čak i odbojnim okolnostima. Asocirani materijal se sastojao u iskazivanju svih njenih razočarenja na religioznom planu. Ali san koji je potom neposredno usledio doneo joj je jednu sliku koju ona uopšte nije razumela, a još je manje bila u stanju da je poveže sa prethodnim snom. Međutim, njoj se pri tome jednostavno moglo pomoći na taj način,, što bi se na početak njenog drugog sna naprosto stavila reč »nasuprot tome«. Evo kako je taj san izgledao:

»Ona se nalazi u jednom planetarijumu, jednoj veoma upečatljivoj prostoriji, natkriljenom nebeskim svodom. Gore na nebu sjaje dve nebeske zvezde: jedna je bela, to je Merkur; druga, pak, zrači neke tople crvenkaste svetlosne talase, i ova je njoj nepoznata. Sada zapaža da su zidovi ispod svoda ukrašeni freskama. Ali ona samo jednu sliku vidi sasvim jasno: to je antička predstava rođenja Adonisa iz drveta.«

»Crvenkaste svetlosne talase« ona shvata kao »topla osećanja«, kao »ljubav«. I ona smatra da ta zvezda začelo mora da bude Venera. Sliku rođenja iz drveta videla je jednom u muzeju i tom prilikom je i saznala da je Adonis (Atis), kao *bog koji umire i ponovo se rađa,* ujedno i *bog vaskrsenja.*

U prvom snu je sadržana oštra kritika crkvene religije, a u drugom snu usleđuje vizija mandale jednog *časovnika sveta,* budući da planetarijum u punom smislu odgovara jednom takvom časovniku. Na nebu stoji sjedinjen božanski par, on beo a ona crvena; pri čemu je dakle preokrenut čuveni alhemijski par, gde je on crven a ona bela, te se ona zove Beja (Beya, arapski al baida: Bela) a on »servus rubeus« (crveni rob), iako je on kao Gabrikus (arapski kibrit: sumpor) njen božanski brat. Božanski par podseća na hrišćansku alegoriju Gijoma de Digelvila. Aluzija na rođenje Adonisa odgovara onim snovima pacijenta, koji su se bavili tajanstvenim ritualima stvaranja i obnavljanja.[1*0]

IM TJp. *Psvchologie und Alchemie,* II deo.

U principu oba ova sna predstavljaju dalekosežno ponavljanje misaonih tokova moga pacijenta, iako nemaju ama baš ničeg zajedničkog jedan s drugim, izuzev duhovne mizerije našeg vremena. Kao što sam već izložio, povezanost moderne spontane simbolike sa antičkim teorijama i antičkim verovanjima nije ostvarena putem direktne ili indirektne tradicije, pa čak ni putem tajne tradicije, kako se to često pretpostavljalo, a za što, međutim, ne postoje održivi dokazi.[191] Ni najpomnija istraživanja nisu mogla da utvrde da su moji pacijenti imali mogućnost da se upoznaju sa odgovarajućim knjigama ili da sebi na neki drugi način pribave informacije o takvim idejama. Izgleda da je njihovo nesvesno radilo u onom istom misaonom pravcu, koji se za poslednjih dve hiljade godina uvek nanovo manifestovao. Takav kontinuitet je moguć samo ako pretpostavimo da postoji izvesna nesvesna pretpostavka kao naslední a priori. S tom pretpostavkom ne mislim naravno na nasleđivanje predstava, što bi se veoma teško moglo dokazati, a možda bi to bilo i nemoguće dokazati. Ja pre pretpostavljam da je nasledna osobina nešto poput formalne mogućnosti da se ponovo stvaraju iste ili barem slične ideje. Toj mogućnosti sam dao ime »arhetip«. Pod arhetipom podrazumevam, prema tome, jednu strukturalnu osobinu ili uslov koji je svojstven psihi, koja je na neki način povezana sa mozgom.

U svetlu takvih istorijskih paralela mandala simbolizira ili božansko biće, koje je u stanju sna dotle bilo skriveno u telu a sada je ekstrahirano i oživljeno, ili pak posudu ili prostor u kome se odvija preobražaj čoveka u »božansko« biće. Znam da takve formulacije na fatalan način podsećaju na puste metafizičke spekulacije. Zao mi je što se odmah tu u susedstvu nalazi sfera ludoga, ali to je upravo ono što ljudski duh produkuje i što je uvek produkovao. Jedna psihologija koja pretpostavlja da može da iziđe na kraj bez takvih činjenica, mora veštački da

[191] **V. A. E. Waite, *The Secret Tradition in Alchemy.* 1926.**

ih isključi. Ja bih to nazvao filozofskom predrasudom, koja je neprihvatljiva sa empirijskog stanovišta. Možda bi trebalo da naglasim da takvim formulacijama ne definišemo nikakvu metafizičku istinu. Radi se samo o konstataciji da duh funkcioniše na taj i takav način. Činjenica je da se moj pacijent znatno bolje osećao posle vizije mandale. Ako se razume problem koji mu je ova vizija resila, onda se može i razumeti zašto je imao to osećanje »sublimne harmonije«.

Ja se ni za trenutak ne bih dvoumio, ako bi to bilo moguće, da odbacim sve spekulacije o mogućim konsekvencijama jednog tako mračnog i dalekog iskustva, kao što je to ova mandala. Ali za mene ovaj tip iskustva nije ni mračan ni dalek. Naprotiv, on je skoro svakodnevna pojava u mome pozivu. Poznajem prilično velik broj ljudi koji moraju sasvim ozbiljno da shvate svoje unutrašnje iskustvo, ukoliko uopšte žele da žive. Oni samo mogu da biraju — da se pesimistički izrazim — između đavola i Belzebuba. Đavo je mandala ili njemu nešto istovredno, a Belzebub je njihova neuroza. Dobronamerni racionalista će reći da đavola isterujem pomoću Belzebuba i da jednu poštenu neurozu zamenjujem obmanom religioznog verovanja. Sto se onog prvog tiče, tu ne mogu ništa reći, pošto nisam metafizički ekspert, a što se tiče ovog drugog, tu moram da naglasim da se tu ne radi o pitanju verovanja, već o pitanju *iskustva.* Religiozno iskustvo je apsolutno. O njemu se ne može diskutovati. Covek samo može da kaže da nikada nije imao takvo iskustvo, a protivnik će mu uzvratiti: »Žalim, ali ja sam ga imao, ja sam to doživeo.« I time će diskusija biti okončana. Sasvim je svejedno šta će svet misliti o religioznom iskustvu; onaj ko to iskustvo poseduje, taj poseduje veliku riznicu jedne stvari koja mu je postala izvorom života, smisla i lepote, i koja je svetu i čovečanstvu dala jedan novi sjaj. Taj je u posedu pistisa i spokoja. Gde nam je kriterijum na osnovu kojeg bi se usudili da kažemo da takav život nije legitiman, da takvo iskustvo ne važi i da je takva pistis samo iluzija? Postoji li do-

ista neka bolja istina o posleđnjim stvarima od one koja čoveku pomaže da živi? To je razlog zbog čega ja tako pomno posvećujem pažnju simbolima koje je nesvesno stvorilo. Oni predstavljaju ono jedino što je u stanju da uveri kritički duh modernog čoveka. Oni su subjektivno uverljivi iz veoma staromodnih razloga: oni *osvajaju,* što bi odgovaralo latinskoj reči »convincere«, — »pobediti« i »uveriti«. Ono što **leci** jednu neurozu mora biti tako uverljivo kao i sama neuroza, a budući da je ova poslednja veoma realna, to **i** iskustvo koje treba da bude od pomoći mora biti istovredne realnosti. To mora da bude jedna veoma realna iluzija, da se pesimistički izrazimo. Ali u čemu je razlika između jedne realne iluzije i jednog spasonosnog religioznog iskustva? Razlika je samo u recima. Može se, na primer, reći 'da je život jedna bolest sa veoma lošom prognozom: ta se bolest vuče godinama, da bi se završila smrću; ili: normalnost je opšti, preovlađujući, konstitucionalni defekt; ili: čovek je životinja sa fatalno prerazvijenim mozgom. Ovaj vid razmišljanja svojstven je notornim zanovetalima sa lošom probavom. Niko ne može da zna šta su poslednje stvari. Mi ih stoga moramo uzeti onako kako ih doživljavamo. I ako nam takvo jedno iskustvo pomaže da život uredimo tako da bude zdraviji, ili lepši, ili potpuniji, ili smfsaoniji, kako za nas same tako i za one koje volimo, onda mirno možemo reći: »To je bila milost božja.«

Time nije dokazana nikakva nadljudska istina **i** sa svom skrušenošću se mora priznati da je religiozno iskustvo extra ecclesiam subjektivno i da je izloženo opasnosti bezgranične zablude. Duhovna pustolovina našeg vremena se sastoji u prepuštanju ljudske svesti onom neodređenom i neodredljivom, iako nam se čini — i to ne bez valjanih razloga — da i u onom bezgraničnom vladaju oni duševni zakoni koje nije izmislio čovek, ali ih je upoznao, putem »gnoze«, u simbolici hrišćanske dogme, koju će uzdrmavati samo neoprezne budale ali ne i ljubitelji duše.

V

JOGA I ZAPAD

JOGA I ZAPAD

Tek je prošlo manje od jednog stoleća otkako Zapad poseduje neka znanja o jogi. Doduše već pre 2000 godina u Evropu je dospelo svakojakih čudesnih priča iz bajovite Indije sa njenim mudracima i omfaloskeptičarima, ali do stvarnog poznavanja indijske filozofije i filozofske prakse došlo je tek sa upoznavanjem Upanišada, koje su na Zapad dospele posredstvom Francuza Anketila di Perona (Anquetil du Perron). Šire i dublje poznavanje omogućeno je, međutim, tek zaslugom Maksa Milera (Max Miiller), Oksford, i njegovim izdanjem *Sacred Books of the East.* Ovo stvarno upoznavanje bilo je doduše isprva ograničeno na indologe i filozofe. Ali ubrzo se teozofski pokret, koji je pokrenula Madam Blavatski (Mme Blavatskv) pozabavio istočnjačkim tradicijama i predočio ih široj publici. Tokom više decenija se poznavanje joge na Zapadu predočavalo, s jedne strane, kao stroga akademska disciplina i, s druge strane, kao nešto što se začelo mora označiti kao religija, iako se ona nije razvila u ofganizovanu crkvu — uprkos nastojanjima jedne Ane Besant (Annie Besant) i osnivača antropozofijske secesije Rudolfa Stajnera (Rudolf Steiner) koji polazi od Madam Blavatski.

Osobenost ovog zapadnog razvoja teško se može uporediti s onim što joga znači u Indiji. Na Zapadu su se, naime, istočnjačka učenja suočila sa jednom posebnom duhovnom situacijom, koja — u svakom slučaju ranu — Indiju nije poznavala, naime sa stro-

gim podvajanjem nauke od religije, koje je u manjem ili većem stepenu postojalo već 300 godina, kada su učenja joge postepeno počela da postaju poznata na Zapadu. Ovo podvajanje, jedna specifična zapadna stvar, začeto je u osnovi sa renesansom u 15. stoleću. Tada se probudilo opšte i strastveno interesovanje za antiku, pothranjivano padom Istočnorimskog carstva, koje je palo pod naletom islama. Tek tada se raširilo poznavanje grčkog jezika i grčke literature. Kao neposredna posledica provale takozvane paganske filozofije, nastala je velika šizma rimske crkve, protestantizam, koji je uskoro obuhvatio celu Evropu. Ali i ova obnova hrišćanstva nije više bila u stanju da obuzda oslobođene duhove.

Nastupilo je doba otkrivanja sveta u geografskom i prirodnjačkom smislu, i u sve većoj meri se mišljenje oslobađalo od sputavajućih okova religiozne tradicije. Crkve su doduše opstojavale na taj način što ih je održavala religiozna potreba publike, ali su izgubile vodstvo u domenu kulture. Dok je rimska crkva, zahvaljujući svojoj nenadmašnoj organizaciji, ostala jedinstvena celina, protestantizam se raspao na približno 400 denominacija. To, s jedne strane, govori o njegovoj nemoći i, s druge strane, o religioznoj životnosti koja teži dalje. Tokom 19. stoleća došlo je postepeno do sinkretističkih tvorevina i masovnog uvoza egzotičnih religioznih sistema, kao na primer, religije Abdul Bahajia, sufijske sekte, misije Ramakrišnana, budizma itd. Mnogi od tih sistema, kao na primer antropozofija, vezivali su se sa hrišćanskim elementima. Tako nastala slika odgovara otprilike helenističkom sinkretizmu trećeg i četvrtog stoleća, koji je takođe, barem u tragovima, dospevao sve do Indije.[1]

Svi ti sistemi, međutim, kreću se na religioznoj liniji i regrutuju svoje privrženike u velikom broju iz tabora protestantizma. To su, dakle, u osnovi protestantske sekte. Kako je protestantizam svoj glavni napad vodio protiv *autoriteta* crkve, to je uglavnom

[1] **Up. Apolonija od Tijane, orfičko-pitagorejska tajna učenja, gnozu itd.**

uzdrmao veru u nju kao neophodnu posrednicu božanskog spasenja. Time je, prirodno, individui pripao teret autoriteta a time i jedna dotada nepoznata religiozna odgovornost. Nestanak ispovesti i oproštajnica pooštrili su moralni konflikt pojedinca i opteretili ga jednom problematikom koju mu je ranija crkva bila preuzela na taj način što su njeni sakramenti, naročito misa žrtve, jemčili izbavljenje pojedinca putem sveštenikovog obavljanja svetog čina. Pojedinac je pri tome kao svoj doprinos imao da da samo ispovest, kajanje i oka janje. Nestankom delotvornog svetog čina sada je nedostajao odgovor Boga na nameru pojedinca. Iz te nedovoljnosti objašnjava se težnja za sistemima koji obećavaju odgovor, naime jedno vidljivo ili primetno prilaženje jednog drugog (višeg, duhovnog ili božanskog).

Evropska nauka nije se obazirala na ove nade i očekivanja. Ona je živela svoj intelektualni život izdvojeno od religioznih uverenja i potreba. Ovaj, istorijski gledano, neizbežan raskol zapadnog duha prihvatio je i učenje o jogi, u onolikoj meri koliko je ono bilo prodrlo na Zapad, načinivši ga s jedne strane predmetom nauke, i pozdravivši ga s druge strane kao put izbavljenja. U okviru religioznog pokreta postoji doduše ceo niz pokušaja da se nauka sjedini sa religioznim uverenjem i praksom, kao na primer Christian Science, teozofija i antropozofija, pri čemu naročito ova poslednja rado sebi daje naučni izgled, prodrevši tako, kao Christian Science, i u intelektualno obrazovane krugove.

Pošto protestant ne raspolaže unapred obeleženim putem, to mu je dobrodošao tako reći svaki sistem koji obećava uspešari razvojni tok. On bi trebalo da čini ono što je crkva kao posrednica uvek činila, a sada on ne zna *kako* da to čini. Ako je svoju religioznu potrebu shvatio ozbiljno, onda je on učinio i neizrecive napore verovanja, jer je njegovo učenje tako reći isključivo usredsređeno na veru. Ali vera je jedna harizma, milostivi poklon a ne metoda. Ova protestantu nedostaje u tolikoj meri da se ne mali broj protestanata čak ozbiljno interesovalo za

strogo katoličke egzercicije Ignacija Lojole. No, ono što im najviše smeta, to je naravno protivrečnost između religiozne i naučne istine, konflikt između vere i znanja, koji čak daleko preko granica protestantizma doseže sve do u katolicizam. Ovaj konflikt postoji jedino i samo na osnovu istorijskog raskola evropskog duha. Kada, s jedne strane, ne. bi postojala neprirodna psihološka prisila ka veri i, s druge strane, isto tako neprirodna vera u nauke, onda ovaj konflikt uopšte ne bi imao nikakvog razloga za svoje postojanje. Lako bi se moglo zamisliti stanje u kome se jednostavno nešto *zna,* i uz to još i *veruje,* što nam je iz toliko i toliko dobrih razloga verovatno. Između te dve stvari uopšte ne treba da postoji razlog za konflikt. Svakako su obe zajedno potrebne, jer znanje samo, kao i sama vera, uvek su nedovoljni.

Ako se dakle jedna »religiozna« metoda istovremeno preporučuje kao »naučna«, onda može da bude sigurna da će na Zapadu naći svoju publiku. *Joga ispunjava ovo očekivanje.* Ne uzimajući u obzir draž novoga i fascinantnost onoga što je napola shvaćeno, joga iz dobrih razloga ima puno privrženika. Ona ne pruža samo mnogotraženi put već i filozofiju nečuvene dubine. Ona daje mogućnost kontrolisanog saznanja i time zadovoljava naučnu potrebu za »činjenicama«, a uz to, zahvaljujući svojoj širini i dubini, svojoj dostojanstvenoj starosti i svom učenju i metodici koja obuhvata sva područja života, obećava neslućene mogućnosti, što misionari ovog učenja nisu propuštali da naglase.

Neću govoriti o značaju joge za Indiju, jer ne mogu da sudim o stvari koju ne poznajem iz ličnog iskustva. Ali mogu da kažem nešto o tome šta ona znači za Zapad. Bespuće se kod nas graniči sa duševnom anarhijom. Usled toga svaka religiozna ili filozofska praksa znači jedno *psihološko discipliniranje,* dakle *jednu metodu duševne higijene.* Raznovrsne, čisto telesne procedure joge znače i fiziološku higijenu koja utoliko prev'azilazi granice obične gimnastike ili vežbanja disanja, ukoliko nije samo mehanističko-naučna već ujedno i filozofska. Jer, ona u

tim vežbama povezuje telo sa celinom duha, što je, na primer, očevidno kod vežbi pranajama (Pranayama), gde je prana (Prana) istovremeno dah i univerzalna dinamika kosmosa. Ako je delanje pojedinca ujedno i kosmičko zbivanje, onda se obuzetost tela (inervacija) povezuje sa obuzetošću duha (opšta ideja), i iz toga nastaje živa celina koju nijedna tehnika, ma koliko naučna bila, nije u stanju da stvori. Praksa joge ne samo što je nezamisliva već bi bila i nedelotvorna bez predstave joge. Ona na retko savršen način ugrađuje jedno u drugo telesno i duhovno.

Na Istoku, gde su ove ideje i prakse nastale, i gde je jedna već četiri hiljade godina stara tradicija stvorila sve potrebne uslove i pretpostavke, joga je, po mome mišljenju, adekvatni izraz i besprekorno odgovarajuća metodika kojom se postiže takvo stapanje tela i duha da oni predstavljaju jedinstvo u koje se teško može posumnjati, stvarajući tako i psihološku dispoziciju koja omogućava slutnje s one strane svesti. Istorijski mentalitet Indije nema nikakvih principijelnih poteškoća da smisaono upotrebi jedan pojam kao prana i si. Zapad pak sa svojom lošom navikom da hoće da veruje, s jedne strane, i svojom izgrađenom naučnom i filozofskom kritikom, s druge strane, ili će upasti u zamku vere i nesmotreno prihvatiti pojmove — kao prana (Prana), atman (Atman), čakra (Chakra) samadhi (Samadhi) itd. ili će se svojom naučnom kritikom spotaći već o pojam prane i puruše (Purusha). Raspolućenost zapadnog duha onemogućava već od samog početka adekvatno ostvarenje intencija joge. Za Zapad je ona ili čisto religiozna stvar ili je trening poput mnemotehnike, gimnastike disanja, euritmije itd. Ali o onom jogi svojstvenom jedinstvu i celini bića tu nema ni traga. Indus ne može da zaboravi ni telo ni duh, Evropljanin uvek zaboravlja jedno ili drugo. S tom sposobnošću je Evropljanin za sada osvojio svet, Indusu pak to do sada nije uspelo. Indus ne poznaje samo svoju *prirodu,* već on zna i do kojeg stepena je on sam samo *priroda.* Evropljanin poseduje *nauku o* prirodi,

ali zato začuđujuće malo zna o svojoj sopstvenoj prirodi, o prirodi u sebi. Za Indusa je blagodet da poznaje metodu koja mu pomaže da ovlada svemoći, prirode izvana i iznutra. Evropljanin je obdaren da potpuno uguši svoju već osakaćenu prirodu i da od nje napravi poslušnog robota.

Za jogu se doduše kaže da može da pomeri brda, ali bi se za tu tvrdnju teško mogao predočiti neki realan dokaz. Umenje joga kreće se u za okolinu prihvatljivim granicama. Evropljanin, međutim, ume da digne brda u vazduh, a šta on još sve ume i šta je sve u stanju da učini kada se oslobodi njegov od ljudske prirode otuđeni intelekt, to nam je na veoma gorak način pokazao svetski rat. Ja kao Evropljanin ne mogu Evropljaninu da poželim još više »kontrole«, više moći nad prirodom u nama i oko nas. Ta ja na svoju sopstvenu sramotu moram da priznam da svoja najbolja saznanja (među kojima je i nekoliko sasvim dobrih) imam da zahvalim okolnosti što sam tako reći stalno delao i radio suprotno svim pravilima joge. Svojim istorijskim razvojem Evropljanin se toliko udaljio od svojih korena, da se njegov duh na kraju raspolutio u veru i znanje, kao što se svako psihološko preterivanje rastače u svoje suprotne parove. Njemu je potreban povratak prirodi, ali ne povratak u rusoovskom smislu, već povratak *svojoj prirodi.* Njegov je zadatak da ponovo nađe *prirodnog čoveka.* Međutim, umesto toga on ne želi ništa radije od sistema i metoda, kako bi ugušio prirodnog čoveka koji mu se svuda isprečava na putu. On će neminovno jogu upotrebiti na pogrešan način, jer je njegova duševna dispozicija sasvim drugačija od one kod istočnjačkog Čoveka. Onome kome to mogu ja preporučujem: »Studirajte jogu. Naučićete beskrajno mnogo, ali je nemojte primenjivati, jer mi Evropljani nismo tako skrojeni da bismo bez daljnjega bili u stanju da pravilno primenimo ove metode. Jedan indijski guru može sve da vam objasni i vi sve možete da podražavate. Ali znate li *ko* primenjuje jogu? Drugim recima, znate li uopšte ko ste vi i kako ste skrojeni?«

U Evropi je moć nauke i tehnike tako velika i nesumnjiva, da skoro uopšte nema nikakve svrhe da se zna šta se sve može uraditi i šta se sve pronašlo. Čovek se prosto guši pred tim strahovitim mogućnostima. Ovde se nazire sasvim drugo pitanje: ko primenjuje tu moć? U *čijim* rukama se nalazi ta moć? Država je za sada provizorno zaštitno sredstvo, ona tobože čuva i štiti građanina pred tim ogromnim količinama otrova i drugih paklenih razornih sredstava, koja se u svako doba, za veoma kratko vreme mogu proizvesti u hiljadama tona. Znanje je postalo tako opasno da više nije primarno pitanje šta bi se još moglo postići, već sada sve aktuelnije postaje pitanje kakav bi trebalo da bude čovek kome se poverava kontrola nad tim »umenjem« (znanjem), ili na koji način bi mogao da se izmeni duh zapadnog čoveka, tako da bi se on odrekao tog svog strašnog znanja (umenja). Bilo bi beskrajno korisnije da mu se uzme iluzija njegove moći, umesto što se podržava u zabludi da može da učini sve što hoće. Izreka: tamo gde postoji jedna volja, tu postoji i jedan put, stala je života milione ljudi.

Zapadnom čoveku *nije* potrebna premoć nad prirodom izvana i iznutra. On poseduje i jedno i drugo u skoro đavolskoj savršenosti. Ali ono što mu nedostaje, to je svesno priznanje svoje *podređenosti* prirodi oko sebe i u sebi. Ono što bi on trebalo da nauči, to je da on ne može da dela onako kako on to hoće. Ako to ne nauči, onda će uništiti svoju sopstvenu prirodu. On ne poznaje svoju dušu koja se samoubilački protiv njega buni. Pošto sve i svašta može da pretvori u tehniku, to je u principu sve što naliči na metodu opasno i osuđeno na bezuspešnost. Onoliko koliko je joga higijena, toliko je, poput svakog drugog sistema, korisna za zapadnog čoveka. Ali joga u najdubljem smislu to nije, jer ona želi mnogo više; ona, naime, ako dobro razumem, želi konačno rešenje i oslobođenje svesti od svake vezanosti za objekt i subjekt. Pošto se, međutim, ne možemo osloboditi od onoga čega nismo svesni, to Evropljanin prvo mora da upozna svoj subjekt. To je ono što se

na Zapadu zove -nesvesno. Joga-metoda se isključivo obraća svesti i svesnoj volji. Ali takav poduhvat obećava da će biti uspešan samo u slučaju kada nesvesno ne poseduje neki znatniji potencijal, tj. kada ne sadrži velike delove ličnosti. Ako je upravo to slučaj, onda će svaki svesni napor biti bezuspešan, a ono što će proizići u tom grčevitom naporu, to će biti karikatura ili štaviše prava suprotnost onome što bi trebalo da bude prirodni rezultat.

Kroz bogatu metafiziku i simboliku Istoka izražen je velik i značajan deo nesvesnog i time je njegov potencijal umanjen. Kada jogi kaže prana, onda pri tome misli znatno više nego samo dah. Njemu pri reči prana još odzvanja celokupna metafizička komponenta i čini se kao da stvarno zna šta prana i u tom pogledu znači. On to ne zna na osnovu svoga razuma, već na osnovu svoga srca, stomaka i krvi. Evropljanin nasuprot tome podražava pojmove i uči ih napamet, te stoga i nije u stanju da indijskim pojmom izrazi svoju subjektivnu činjenicu. Veoma sumnjam u to da bi Evropljanin, kada bi bio u stanju da stekne njemu odgovarajuća iskustva, izabrao upravo shvatanje kao prana da bi to iskustvo izrazio.

Joga je prvobitno bila jedan prirodni introverzioni postupak koji se odigravao u svim mogućim individualnim varijacijama. Takve introverzije dovode do osobenih unutrašnjih procesa koji preobražavaju ličnost. Ove introverzije su se tokom milenij urna organizovale kao metode i to na najrazličitije načine, čak i sama indijska joga poznaje mnogobrojne krajnje različite forme. Razlog tome je prvobitna raznolikost individualnog iskustva. Ali to uopšte ne znači da jedna od ovih metoda odgovara osobenoj istorijskoj strukturi Evropljanina. Staviše, verovatnije je da njegova prirodna joga proishodi iz istorijskih preduslova koje Istok ne poznaje. Na Zapadu su u stvari obe one kulturne tendencije, koje se najvećim delom praktično bave sa dušom, naime medicina i dušebrižništvo, izgradile metode koje se začelo daju uporediti sa jogom. Već sam pomenuo egzercicije crkve. Sto se tiče medicine, iz njenog delokruga se jogi pri-

bližuju neke od modernih terapeutskih metoda. Frojdova psihoanaliza svodi svest pacijenta na unutrašnji svet sećanja iz detinjstva, s jedne strane, i želje i nagone koje je svest potisla, s druge strane. To je u stvari konsekventno dalje razvijanje prakse ispovesti, ispovedanja. Tendencija je veštačka introverzija u cilju osvešćivanja nesvesnih komponenti subjekta.

Nešto malo drugačija metoda je takozvani »autogeni trening« J. H. Sulca (J. H. Schulz)*, koji se čak svesno nadovezuje na jogu. Njegov glavni cilj je razrešenje grča svesti i njime uslovljeno potiskivanje nesvesnog.

Moja metodika sazdana je, kao i ona Frojdova, na praksi ispovesti. I ja kao i Frojd uzimam u obzir snove, ali naša shvatanja se razlikuju u vrednovanju nesvesnog. Za njega je ono u biti dodatak svesti, i to dodatak u kome su nagomilane sve inkompatibilnosti. Za mene je nesvesno jedna kolektivna psihička dispozicija stvaralačke prirode. Iz te principijelne razlike u shvatanjima proishodi, prirodno, i sasvim drugačije vrednovanje simbolike i njene metode tumačenja. Frojd uglavnom postupa analitički-reduktivno. Ja tome dodajem još jednu sintetiku koja ističe svrsishodnost nesvesnih tendencija u pogledu razvoja ličnosti. U ovoj grani istraživanja nastale su značajne paralele sa jogom, specijalno sa kundalini-jogom i simbolikom tantra-joge, lamaizmom i taoističkom jogom u Kini. Ove joga-forme sa svojom bogatom simbolikom pružaju mi najvrednije uporedne materijale za tumačenje kolektivno nesvesnog. Međutim, metode joga principijelno ne primenjujem, jer nesvesnom na Zapadu ne sme ništa da se nametne. Svest se većim delom odlikuje *grčevitim intenzitetom i ograničenošću,* pa se otuda ne sme još više naglašavati. Nasuprot tome treba nesvesnom što je moguće više pomoći da dosegne svest, kako bi potonju oslobodilo svoje ukočenosti. U tu svrhu primenjujem i *metodu aktivne imaginacije,* koja se sastoji u posebnom tre-

[2] **Up. J. H. Schultz, Dos *autogene Training* (Autogeni trening). Berlin, 1932.**

ningu svesti, kako bi se nesvesnim sadržajima pomoglo da se razviju.

Ako prema jogi zauzimam tako kritički odbojan stav, onda to nikako ne znači da ovu duhovnu tvorevinu Istoka ne smatram jednom od najvećih tekovina koje je ljudski duh ostvario. Nadam se da se na osnovu mog izlaganja dovoljno jasno može videti da je moja kritika jedino i samo uperena protiv primene joge na zapadnog čoveka. Duhovni razvoj Zapada išao je sasvim drugim putevima nego duhovni razvoj Istoka, pa je otuda i stvorio uslove koji su u najvećoj meri nepogodni za primenu joge. Zapadna civilizacija jedva da je hiljadu godina stara i ona prvo mora da se oslobodi svojih varvarskih jednostranosti. Njoj je pre svega neophodan dublji uvid u prirodu čoveka. Potčinjavanjem i ovladavanjem ne stiče se nikakav uvid, a najmanje se to postiže podražavanjem metoda koje su nastale pod sasvim drugačijim psihološkim uslovima. Zapad će tokom svog daljeg razvoja stvoriti svoju sopstvenu jogu i to na osnovi koju je stvorilo hrišćanstvo.

VI

ODGOVOR NA JOVA

LECTORIBENEVOLO

Doleo super te frater mi ...
2. Samuel 1, 26.

Mome spisu je potreban, zbog njegova nešto neobična sadržaja, kratak predgovor, koji moj čitalac ne bi trebalo da previdi. Na sledećim stranicama biće, naime, reči o poštovanja vrednim stvarima religioznog verovanja, a svaki onaj ko govori o takvim stvarima izlaže se opasnosti da ga obe strane koje se oko njih spore rastrgnu. Spor počiva na Čudnoj pretpostavci da je samo onda nešto »istinito«, kada se ono predstavlja ili se predstavljalo kao *fizička* činjenica. Tako, na primer, jedni smatraju činjenicu da je Hrista rodila devica fizički istinitom, dok je drugi osporavaju kao nešto fizički nemoguće. Svako može da vidi da je ova suprotnost logički nerešiva i da bi u ovom slučaju najbolje bilo da se odustane od neplodnih diskusija. Naime, obe strane i jesu i nisu u pravu, i lako bi se mogle sporazumeti kada bi samo htele da se odreknu reči »fizički«. »Fizički« nije jedini kriterijum istine. Postoje, naime, i duševne istine, koje se fizički ne mogu ni dokazati ni osporavati. Kada bi, na primer, postojalo opšte uverenje da je Rajna nel:ada tekla od svog ušća prema svom sopstvenom izvoru, onda bi to uverenje po sebi bila jedna činjenica, iako njen iskaz, fizički gledano, mora da deluje krajnje neverovatno. Takvo uverenje predstavlja duševnu činjenicu koja se ne može osporavati i kojoj nije potreban nikakav dokaz.

U takvu vrstu spadaju i religiozni iskazi. Oni se odnose na predmete koji se fizički ne daju utvrditi. Ako to ne bi bilo tako, onda bi neminovno spadali u područje prirodnih nauka, koje bi ih klasifikovale kao neempirijske. Oni kao nešto što stoji u odnosu prema fizičkom nemaju nikakvog smisla. Oni bi bili samo čuda koja su već po sebi izložena sumnji i ne bi mogla da dokažu stvarnost duha, tj. *smisla,* jer se smisao uvek iskazuje samim sobom. Smisao i duh Hrista su nam prisutni i sagledivi i bez čuda. Ova poslednja apeluju na razum samo takvih koji ne mogu da shvate smisao. Ona su samo nadoknada za neshvaćenu stvarnost duha. Time se ne želi osporavati da je njihova živa prisutnost ponekad propraćena čudesnim fizičkim zbivanjima, već se želi samo naglasiti da oni niti mogu da nadoknade niti da ostvare jedino bitno saznanje duha.

Činjenica da religiozni iskazi često stoje nasuprot čak i fizički verifikovanih pojava dokazuje samostalnost duha u odnosu na fizičko opažanje i izvesnu nezavisnost duševnog saznanja od fizičkih datosti. *Duša je autonomni faktor* i religiozni iskazi su duševne ispovesti, koje u krajnjoj liniji počivaju na nesvesnim, dakle transcendentalnim procesima. Ovi poslednji su nedostupni fizičkom opažanju, ali svoje postojanje dokazuju odgovarajućim ispovestima duše. Ovi iskazi su posredovani putem ljudske svesti, odnosno oni se prenose u vidljive forme, koje su sa svoje strane izložene raznim uticajima spoljašnje i unutrašnje prirode. Otuda se mi, kada govorimo o religioznim sadržajima, i krećemo u svetu slika koji ukazuje na nešto ineffabile. Mi ne znamo koliko su ove slike, poređenja i pojmovi u odnosu na njihov transcendentalni predmet jasni ili nejasni. Ako, na primer, kažemo »bog«, onda mi iskazujemo jednu sliku ili reč-pojam, koja je tokom vremena doživela mnoge preobražaje. Pri tome mi nismo u stanju da pouzdano kažemo — izuzev ako verujemo — da li se te promene odnose samo na slike i pojmove ili na ono neiskažljivo. Bog se isto tako može predstaviti kao nešto večno tekuće, kao neko životno delanje koje se

transformiše u bezbroj obličja, kao i neko večno nepokretno, nepromenljivo postojanje (biće). Naš razum pouzdano zna samo jedno, a to je da se služi slikama, predstavama, koje zavise od ljudske fantazije i njene vremenske i mesne uslovljenosti, i da su se one otuda tokom svoje hiljadama godina stare istorije višestruko menjale. Nema sumnje da se u osnovi tih slika nalazi neko svesti transcendentno Nešto, koje uslovljava da ti iskazi ne variraju apsolutno bezgranično i haotično, već pokazuju da se odnose na nekoliko malobrojnih principa, odnosno arhetipova. Ovi su, kao i sama psiha, ili materija, po sebi nesaznatljivi i o njima se? samo mogu stvoriti modeli, o kojima opet znamo da su nedovoljni, što se religioznim iskazima uvek nanovo i potvrđuje.

Ako se, dakle, u sledećem izlaganju bavim ovim »metafizičkim« predmetima, onda sam u potpunosti svestan toga da se pri tome krećem u jednom svetu slika i da moje razmatranje ne doseže, do onog nesaznatljivog. Suviše dobro znam koliko je ograničena naša sposobnost predstavljanja — da ne govorimo o skučenosti i siromaštvu jezika — a da bih mogao sebi da uobrazim da moji iskazi principijelno znače više nego kada jedan primitivac misli da je njegov bog-spasilac neki zec ili neka zmija. Iako se naš celokupni svet religioznih predstava sastoji od antropomorfnih slika, koje kao takve nikada ne mogu da izdrže racionalnu kritiku, ipak se ne srne zaboraviti da one počivaju na *numinoznim arhetipovima,* tj. na jednoj emocionalnoj osnovi koja se kritičkoj svesti predočava kao nedokučiva. Ovde se radi o duševnim činjenicama preko kojih se može preći, ali se ne može dokazati da one ne postoje. Otuda se u tom pogledu već Tertulijan (Tertullian) s pravom pozvao na svedočanstvo duše. U svom spisu *De Testimonio Animae* on kaže:

»Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia; quanto communia, tanto naturalia; quanto naturalia, tanto divina, non putem cuiquam frivolum et frigi-

dum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Ouantum **dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid** aut **illa edocuit, aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistra scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illam, quae ut sentias efficit: recogita in praesagiis vatem in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini novit divinare. Tam mirum, si eum** a **quo data est, novit.«***

Ja idem korak dalje i posmatram iskaze *Svetog pisma* kao iskaze duše, svestan opasnosti da mogu biti osumnjičen zbog psihologizma. Ako iskazi *svesti* mogu da budu varke, laži i druge samo vol jnosti, onda to sa iskazima duše nikako nije slučaj: oni uvek najpre idu mimo i preko nas, ukazujući na svest transcendirajuće stvarnosti. Te *encije* su arhetipovi kolektivno nesvesnog, koji prouzrokuju komplekse predstava u vidu mitoloških motiva. Predstave te vrste se ne izmišljaju, već one, kao na primer, u snovima, ulaze u naše unutrašnje opažanje kao gotove tvorevine. To su spontani fenomeni koji su izvan domašaja naše volje i stoga imamo prava da im pripišemo izvesnu autonomiju. Njih stoga ne treba posmatrati samo kao objekte, već i kao subjekte sa sopstvenom zako-

*** Pogl. V, u: Migne, Potr. tat. I, kol. 615. i d. (Što su svedočanstva duše istinit i ja, to su jednostavnija, što su jednostavnija to su uobičajenija,--što** su **uobičajenija, to su kolektivnima, što su kolektivnija, to su prirodnija, što su prirodnija, to su božanski ja. Verujem da se ona nikome ne mogu činiti beznačajnim i besmislenim ako se posmotri veličanstvenost prirode, od koje potiče autoritet duše. Ono što se dopušta učiteljici, to će se dopustiti i učenici. Priroda je učiteljica, duša je učenica. Ono što je ona poučavala ili što je ova naučila, to 1m je dato od Boga, koji je upravo učitelj same učiteljice. Ono što duša može da primi u sebe od svog vrhovnog učitelja, to ti možeš da prosudiš u sebi pomoću svoje sopstvene duše. Osećaj onu koja uslovljava tvoje osećanje: misli da je ona u događajima koji nagoveštavaju budućnost tvoja proročica, da je kod predznamenja tvoja tumačiteljica, a u zbivanjima tvoja zaštitnica. Kako je to divno kada Ona, koju je bog dao, može čoveku da predskazuje. Još je divnije kada ona saznaje onoga koji ju je dao).**

nomernošću. Oni se naravno sa stanovišta svesti mogu opisati i kao objekti, a mogu se do izvesnog stepena objasniti i onako kao što u istoj meri može da se opiše i objasni živ čovek. Pri tome se, uostalom, mora prenebregnuti njihova autonomija. Međutim, ako se ova uzima u obzir, onda se neizbežno moraju tretirati kao subjekti, tj. mora im se priznati spontanost i namernost, odnosno neka vrsta svesti i liberum arbitrium, slobodna volja. Posmatra se njihovo ponašanje i uzimaju u obzir njihovi iskazi. Ovo dvostruko stanovište, koje se mora zauzeti prema svakom relativno samostalnom organizmu, daje naravno i dupli rezultat: s jedne strane izveštaj o tome šta činim sa objektom, s druge streme izveštaj o tome šta on čini (eventualno i sa mnom). Jasno je da će ova nezaobilazna dvostrukost u glavi mog čitaoca isprva izazvati izvesnu zbrku i to pogotovo, i u naročitoj meri, onda kada u daljem izlaganju budemo imali posla sa arhetipom božanstva.

Ako bi se neko našao u iskušenju da uz slike bogova, kako ih mi shvatamo, stavi jedno »samo«, dospeo bi u protivrečnost sa iskustvom koje nam van svake sumnje pruža numinoznost ovih slika. Izvanredno dejstvo (= mana) ovih je čak takvo da se pri tome ne samo oseća da se time ukazuje na *Ens realissimum,* već smo štaviše uvereni da se ono i iskazuje i tako reći određuje. Time se diskusija neobično otežava, ako ne i onemogućava. Zaista se stvarnost boga drugačije i ne može predstaviti nego korišćenjem većinom spontano nastalih ili tradicijom osvećenih slika, čiju psihičku prirodu i dejstvo naivni razum nikada nije uspeo da odvoji od njihove nedokučive metafizičke osnove. On bez daljnjega poistovećuje delotvornu sliku sa transcendentalnim X na koje ona ukazuje. Prividna opravdanost ovog postupka je neposredno jasna i ne predstavlja neki problem sve dotle dok se ne stave ozbiljni prigovori samim iskazima. Ali, ako postoji povod za kritiku, onda se moramo prisetiti da su slika i iskaz psihički procesi i da se oni razlikuju od svog transcendentalnog predmeta; oni ga ne stvaraju, već ga samo nagoveštavaju.

U području psihičkih procesa, pak, kritika i rasprava ne samo da nisu dopušteni, već su čak neizbežni.

Ono što ću u svom daljem izlaganju pokušati da učinim, predstavlja razmatranje izvesnih predanjem sačuvanih religioznih predstava. Budući da imam posla sa numinoznim faktorima, to u celoj ovoj stvari neće učestvovati samo moj *intelekt* već i moje *osećanje.* Otuda se neću moći poslužiti hladnom objektivnošću, već ću morati da dopustim da do reči dođe i moja emocionalna subjektivnost, kako bih prikazao ono što osećam kada čitam izvesne knjige *Svetog pisma* ili kada se prisećam utisaka koje sam poneo iz naše veroispovesti. Ja ne pišem kao teolog (jer to nisam), već kao laik i lekar, kome je bilo dato da stekne dubokog uvida u duševni život mnogih ljudi. Ono što ću reći najpre je moje lično shvatanje, ali ja znam da istovremeno govorim u ime mnogih kojima se desilo ono što se meni desilo.

ODGOVOR NA JOVA

Knjiga o Jovu je kamen-međaš na dugom razvojnom putu jedne božanske drame. U trenutku kada je knjiga nastala, već su postojala mnoga svedočanstva koja su predočavala jednu protivrečnu sliku Jahvea, naime, sliku jednog boga koji je bio neumeren u svojim emocijama i koji je upravo od te svoje neumerenosti i patio. On je samom sebi priznao da su ga razdirali bes i ljubomora i da mu je to saznanje donosilo patnje. Uviđavnost je stajala nasuprot neuviđavnosti, kao dobrota pored surovosti i stvaralačka snaga pored volje za razaranjem. Sve je to bilo tu i jedno nije smetalo drugom. Takvo stanje možemo da zamislimo samo u slučaju kada ne postoji reflektirajuća svest, ili kada refleksija predstavlja samo nešto po sebi dato, nešto što se javlja, a što je u biti nemoćno. Stanje takvih svojstava može se označiti samo kao *amoralno.*

Kako su ljudi *Starog zavela* doživljavali svog boga, to znamo na osnovu svedočanstava *Svetog pisma.* Ali ovde neće biti reči o tome, već o vidu i načinu kako se jedan hrišćanski vaspitan i obrazovan čovek naših dana suočava sa božanskim tminama koje se predočavaju u knjizi o Jovu, odnosno kako one na njega delu ju. Nije nam namera da damo hladno odmerenu egzegezu koja bi se pozabavila svakom pojedinošću, već želimo da prikažemo jednu subjektivnu reakciju. Time treba da se oglasi jedan glas koji govori u ime mnogih i oseća na sličan način, a takođe treba da dođe do reči potresenost izazvana sasvim otvorenim prizorom božanske divljine i bezočnosti.

Iako su nam poznati raspolućenost i patnja božanstva, oni su ipak u tolikoj meri nereflektirani i otuda moralno nedelotvorni da nisu u stanju da izazovu saosećanje puno razumevanja, već pre jedan koliko nereflektirani toliko i trajni afekat, sličan rani koja samo sporo zaceljuje. Kao što rana odgovara oružju koje zadaje ranu, tako i afekat odgovara činu nasilja koji ga izaziva.

Knjiga o Jovu igra ulogu samo paradigme za način jednog doživljaja boga, koji za naše doba poseduje naročito značenje. Takvi doživljaji spopadaju čoveka kako izvana tako i iznutra, i nema nikakvog smisla da se oni racionalno tumače i time apotropejski oslabe. Bolje je prepustiti se afektu i njegovoj snazi nego ga se oslobađati putem svakojakih intelektualnih operacija ili bekstvima osećajne prirode. Iako se afektom zapravo podražavaju sve loše osobine čina nasilja i time čini ista greška, ipak je baš to svrha takvog zbivanja: ono treba da prodre u čoveka i on treba da podlegne tom dejstvu. On stoga mora biti aficiran, jer inače dejstvo neće dospeti do njega. Međutim, on treba da zna ili, štaviše, treba da nauči šta ga je aficiralo, jer upravo time on i pretvara slepoću nasilja, s jedne strane, i slepoću afekta, s druge strane, u saznanje.

Iz tog razloga ću u svom daljem izlaganju bez straha i bezobzirno reč prepustiti afektu i na nepravednost odgovoriti nepravednošću, kako bih mogao da shvatim zašto ili zbog čega je Jov ranjen, i kakve su posledice proistekle iz toga, kako po Jahvea tako i po čoveka.

I

Na Jahveove reči Jov je odgovorio:

Odveć sam malen, šta da ti odgovorim?
Stavljam ruku na svoja usta.
Jednom sam govorio i više to neću uraditi,
Dva puta i više to neću činiti.[8]

*** Jov 39, 34. i d.**

Uistinu, pred neposrednim prizorom beskrajne stvaralačke snage, ovo je za svedoka kome je još strah u kostima od skoro potpunog uništenja jedini mogući odgovor. Kako bi jedan poluzgaženi ljudski crv koji se valja u prašini u takvim okolnostima uopšte mogao razumno drugačije da odgovori? Uprkos svoje kukavne sićušnosti i slabosti, ovaj čovek zna da stoji pred nadljudskim bićem, koje je lično veoma osetljivo, i da je stoga u svakom slučaju bolje da se uzdrži od svakog kritičkog razmatranja, odnosno da ne govori o izvesnim moralnim zahtevima za koje se veruje da se mogu postavljati i u odnosu na jednog boga.

Hvali se Jahveova pravednost. Njemu, kao pravednom sudiji, Jov bi mogao da podnese svoju žalbu i dokaze svoje nevinosti. Ali, on sumnja u tu mogućnost: »Kako čovek može biti u pravu pred Bogom? . .. Ako bih ga pozvao na sud, on ne bi govorio .. . Ako se radi o pravu, ko će ga pozvati na sud?« Bez razloga mu »zadaje mnogo rana... On uništava nevine kao i krive! Kada njegov bič ubija, on se sme je očaju nevinih ... Ja znam«, govori Jov Jahveu, »da me nećeš osloboditi. Ja moram (na kraju) da budem kriv.« Ako bi se on pokušao da pere, to bi ga Jahve »gurnuo u đubre ... On nije čovek, kao ja, da bih mu mogao reći da zajedno idemo na sud.«[3] Jov, međutim, želi da objasni svoje stanovište pred Jahveom, on želi da podigne tužbu i on kaže da on, Jahve, zna da je on, Jov, nevin i da ga niko neće »spasiti iz tvoje ruke«.[4] On »oseća želju« da se »prepire« sa Bogom.[5] On želi »da mu pred lice podastre svoje puteve«![6] On zna da je »u pravu«. Neka ga Jahve pozove i neka mu odgovori ili neka mu barem dopusti da izloži svoju tužbu. Tačno procenjujući neravnopravan odnos između Boga i čoveka, on mu postavlja pitanje: »Hoćeš li da zastrašiš jedan odunuti list i progoniš jednu

3 Ibid., 9, 2—32.
*** Ibid., 10, 7.**
s Ibid., 13, 3.
« Ibid., 13, 5.

suvu stabljiku?«[7] Bog je »iskrivio svoje pravo«.[8] On mu je uzeo »njegovo pravo«. On se ne obazire na nepravdu. »Sve dok ne izdahnem, ostajem pri svojoj nevinosti. Čvrsto ostajem pri svojoj pravednosti i ne puštam je«.* Njegov prijatelj Elihu ne veruje u nepravednost Jahvea: »Bog ne čini nepravdu i Svemoćni ne izvrće pravo«[10] i obrazlaže ovo shvatanje na nelogičan način, ukazujući na *moć;* čovek neće ni kralju reći: »Ti nedostojni«, kao što neće ni plemenitom reći: »Ti bezbožni.« Mora se »pogledati ličnost kneževa« i »više se mora poštovati ono više od nižeg«.[11] Ali Jov ne dozvoljava da bude pokoleban i on izgovara značajne reči: »Već sada, pogledaj, živi na nebesima jedan svedok, jedan u visinama koji isto zna ... *moje suzno čko uzdiže pogled Bogu da učini pravdu čoveku protiv Boga.«*[19] I na drugom mestu: »Ja dobro znam: moj branitelj živi i (meni) će izrasti zastupnik iz praha.«[1]*

Iz Jovovih reči jasno proizilazi da on, i pored svoje sumnje da li čovek može da bude u pravu pred Bogom, teško može da se odrekne misli da se sa Bogom suočava na temelju prava, a time i morala. Saznanje da Božja samovoljnost krši pravo ne pada mu lako, jer on povrh svega ne može da odbaci svoju veru u Božju pravednost. Ali, s druge strane, on mora sebi da prizna da mu niko drugi ne nanosi nepravdu i da niko drugi ne vrši nasilje nad njim do upravo sam Jahve. On ne može da porekne da se nalazi nasuprot Bogu koji ne mari ni za kakav moralni sud, tj. koji u odnosu na sebe ne priznaje nikakvu obavezujuću etiku. Veličina Jovova je začelo u tome što on, suočen sa tim poteškoćama, ne biva pokolebam u jedinstvo Boga, već jasno vidi da se Bog nalazi u protivrečnosti sa samim sobom, i to u tako totalnoj protivrečnosti da je on, Jov, siguran da će u Bogu

' Ibid., 13, 25.
» Ibid., 19, 6.
» Ibid., 27, 2. i 5—6.
i« Ibid., 34, 12.
» Ibid., 34, 18. i d.
" Ibid., 16, 19—21.
« Ibid., 19, 25.

naći branioca i zastupnika protiv Boga. Koliko je siguran u zlo toliko je siguran i u dobro kod Jahvea. U čoveku koji nam nanosi zla ne možemo istovremeno da očekujemo i pomagača. Ali Jahve nije čovek; on je oboje, progonitelj i pomagač ujedno, pri čemu je jedan aspekt isto tako stvaran kao i drugi. Jahve nije raspolućen, već je jedna antinomija, totalna unutrašnja suprotnost, što je neophodna pretpostavka njegove ogromne dinamike, njegove svemoći i sveznanja. Na osnovu takvog saznanja Jov ostaje uporan u tome da mu »predoči svoje puteve«, tj. da mu objasni svoje stanovište, jer bez obzira na Jahveov bes, on je u odnosu na- samog sebe i branitelj čoveka koji podnosi tužbu.

Mi bismo bili još više začuđeni Jovovim saznanjem Boga, kada bismo ovde prvi put čuli o amoralnosti Jahvea. Ali neuračunljive ćudi i pustošni napad besa u Jahvea bili su odvajkada poznati. On se pokazivao kao ljubomorni čuvar morala; naročito je bio osetljiv kada se radilo o pravednosti. Otuda je stalno morao da bude hvaljen kao »pravičan«, do čega mu je, kako izgleda, ne malo bilo stalo. Zahvaljujući toj okolnosti, odnosno toj osobenosti, on je posedovao *distinktnu ličnost,* koja se samo svojim obimom razlikovala od jednog manje ili više arhaičnog kralja. Njegovo ljubomorno i osetljivo biće, koje je s podozrenjem ispitivalo neverna srca ljudi, kao i njihove potajne misli, nametnulo je jedan ličan odnos između sebe i čoveka, koji nije mogao drugačije da oseća nego da ga je Bog lično pozvao. To je Jahvea bitno razlikovalo od svevladajućeg oca Zevsa, koji je dobronamerno i nešto detaširano dopustio da se ekonomija sveta odvija starim osveštanim putevima, i koji je kažnjavao samo ono što nije bilo u skladu sa redom. On nije moralisao, već je vladao instinktivno. *Od* ljudi nije želeo ništa drugo nego samo žrtve koje su mu pripadale; *sa* njima pogotovo nije hteo ništa, jer sa njima nije imao nikakvih planova. Otac Zevs je doduše figura, ali nije ličnost. Jahveu je nasuprot tome stalo do ljudi. Oni su mu čak bili stvar prvog reda. Oni su mu bili potrebni kao što je on bio po-

treban njima, neodložno i lično. Zevs je doduše umeo da pušta gromovne strele i da seva munjama, ali samo u odnosu na pojedine neuredne prestupnike. U odnosu na čovečanstvo kao celinu nije imao prigovora. Ono ga i nije naročito interesovalo. Jahve je pak u stanju da se žestoko ražesti na ljude, kao vrstu i individue, kada se ne ponašaju onako kako on to očekuje ili želi, a da pri tome sebi nikada ne predoči činjenicu da je u njegovoj svemoći bilo da stvori nešto bolje od tih »loših zemljanih lonaca«.

Pri takvom intenzivnom odnosu prema njegovom narodu, neminovno je morao da se razvije pravi savez koji se odnosio i na pojedine osobe, kao na primer, na Davida. Kao što kazuje 89. psalam, Jahve je rekao Davidu:

... svoje obećanje neću prekršiti.
Svoj savez neću obesvetiti,
I što moje usne rekoše, neću poreći.
Jednom se zakleh svetošću svojom —
nikada Davida prevariti neću .. .»[4]

A onda se ipak dogodilo da je on, koji je tako ljubomorno bdeo nad održavanjem zakona i ugovora, prekršio zadatu reč. Osećajnom modernom čoveku bi se tu otvorio crni ponor sveta, nestalo bi mu tlo ispod nogu, jer ono najmanje što očekuje od svog Boga je da je ovaj u odnosu na smrtne nadmoćan u svakom pogledu, i to u smislu boljeg, višeg, plemenitijeg, a ne u smislu moralne nepostojanosti i nepouzdanosti, koja je spremna čak i da počini krivokletstvo.

Ne srne se, naravno, jedan arhaičan bog konfrontirati sa zahtevima moderne etike. Za čoveka ranog starog veka stvari su stojale nešto drugačije: kod njegovih bogova cvetalo je i bujalo apsolutno sve, i vrline i poroci. Otuda su oni mogli da budu i kažnjeni, vezani, prevareni, mogli su da budu nahuškani jedni na druge, a da pri tome ništa ne izgube od svog prestiža — barem ne za duže vreme. Covek onog eona bio je toliko navikao na nedoslednosti bogova,

[4] **Psalam 89, 34—36.**

da ga ove, ako bi ga pogodile, nisu previše potresale. Kod Jahvea pak stvari su utoliko stajale nešto drugačije što je u religioznom odnosu već veoma rano značajnu ulogu igrao faktor lično-moralne vezanosti. U takvim okolnostima je kršenje ugovora moralo da deluje ne samo kao lična uvreda, već i kao moralni prestup. Ono prvo se vidi po načinu kako David odgovara. On kaže: '

> Koliko dugo, o Gospodaru, ćeš se još skrivati,
> dokle će tvoj gnev kao oganj da plamti?
> Seti se, o Gospodaru, kako je kratak život moj!
> Kako su ništavna sva ljudska deca koju si stvorio!
>
> Gde su tvoji raniji dokazi milosti, o Gospodaru,
> Koje si obrekao Davidu vernošću svojom?[15]

Kada bi ove reči bile upućene nekom čoveku, onda bi one glasile otprilike ovako: »Ta priberi se već jednom i okani se svoje besmislene jarosti. Zaista je groteskno da se neko kao ti toliko žesti zbog biljčica koje, ne bez tvoje krivice, ne uspevaju baš onako kako bi trebalo. Umeo si ti ranije da budeš i razuman i da vrtić koji si zasadio neguješ onako kako treba, umesto da ga izgaziš.«

On se, razume se, ne usuđuje da se prepire sa svemoćnim partnerom zbog kršenja ugovora. On zna kakve bi reči čuo kada bi *on* bio taj koji je prekršio ugovor. On mora, jer bi inače sebe mogao da dovede u životnu opasnost, da se povuče na viši nivo razuma, i time se, pri čemu on to niti zna niti to želi, u intelektualnom i moralnom pogledu iz potiha pokazuje nadmoćnim nad božanskim partnerom. Jahve ne primećuje da se s njime »ophodi«, kao što i ne shvata zašto neprestano mora da bude hvaljen kao pravedan. On uporno zahteva od svog naroda da ga u svim mogućim formama »slavi«, kao i da ga ublažuje molbama, sa očevidnom svrhom da ga po svaku cenu održi u dobrom raspoloženju.

i« Ibid., 89, 47—48. i 50.

Karakter koji ovim postaje vidljiv odgovara jednoj ličnosti koja samo uz pomoć objekta može sebi da pribavi osećanje sopstvene egzistencije. Zavisnost od objekta je apsolutna, kada subjekt ne poseduje nikakvu samorefleksiju i time nikakvog uvida u samog sebe. Izgleda da egzistira samo zahvaljujući okolnosti da poseduje objekat koji subjektu potvrđuje da postoji. Kada bi Jahve, što bi se barem očekivalo od jednog razboritog čoveka, stvarno bio svestan samog sebe, onda bi. s obzirom na stvarno stanje stvari, barem morao da .učini kraj pohvalama njegovoj pravednosti. Ali on je suviše nesvestan da bi mogao da bude »moralan«. Moralnost pretpostavlja svest. Time se, razume se, ne želi reći da je Jahve možda nesavršen ili zao poput nekog gnostičkog demijurga. On je svaka osobina u svojoj totalnosti; on je, dakle, između ostalog, i pravednost uopšte, ali i njena suprotnost, i to takođe potpuno. Tako barem mora da bude zamišljen, ako želi da se stvori jedinstvena slika njegova bića. Pri tome mi moramo samo da budemo svesni činjenice da smo time stvorili samo jednu antropomorfnu sliku, koja čak nije naročito slikovita. Način na koji se božansko biće izražava pokazuje da pojedine osobine nisu u dovoljnoj meri dovedene u međusobni odnos, tako da se one raspadaju u protivrečne činove. Tako se, na primer, Jahve kaje što je stvorio ljude, iako je njegovo sveznanje od samog početka znalo šta će se sa tako stvorenim ljudima zbiti.

II

Pošto Sveznajući zagleda u sva srca i Jahveove oči »lebde nad ćelom zemljom«[18], to je veoma dobro što sagovornik iz 89. psalma ne postaje suviše brzo svestan svoje tihe moralne nadmoći nad nesvesnijim Bogom, odnosno što je skriva pred samim sobom, jer

[18] **Zaharija 4, 10, v. i Knjiga mudrosti 1, 10. »Jer uho božanske revnosti čuje sve, i ne uzmiče mu ni glasak najtišeg gunđanja.«**

Jahve ne voli kritičke misli koje bi na neki način mogle da ograniče iskazivanje poštovanja koje on zahteva. Koliko glasno odjekuje njegova moć kosmičkim prostorima, toliko je uska baza njenog bića kome je, naime, potreban svestan odraz da bi stvarno egzistiralo. Biće je, razume se, zaista stvarno samo ako ga je neko i svestan. Zato je tvorcu i potreban svestan čovek, iako bi ovog, iz nesvesnosti, radije osujetio da postane svestan. Zato je Jahveu potrebno klicanje jedne male grupe ljudi. Možemo sebi da predstavimo šta bi se desilo ako bi tome skupu palo na um da prestane sa svojim klicanjem: došlo bi do stanja uznemirenosti sa slepim rušilačkim besom i zatim do povlačenja u paklenu samoću i najmučnije nepostojanje, čemu bi usledila, postepeno se budeći, neizreciva čežnja za Nečim koje bi uslovilo da Samog Sebe osećam. Zato su verovatno sve prvobitne stvari, čak i čovek pre nego što postane nitkov, od impresivne, pa i čarobne lepote, jer in statu nascendi »svaka stvar u svojoj vrsti« predstavlja nešto najdragocenije, nešto za čim se duboko čeznulo, nešto u klici najnežnije, slika bezgranične ljubavi i dobrote tvorca.

S obzirom na nesumnjivu stravičnost božanskog gneva i to u vreme kada se još znalo o čemu je reč kada se kaže »strah od boga«, došlo je na sasvim prirodan način do toga da je čovek ostao nesvestan svoje u izvesnom pogledu nadmoćne čovečnosti. Moćna ličnost Jahvea, kojoj su uz to nedostajale biografske antecedencije — njegov praodnos prema Elohimu davno se već bio utopio u Leti — uzdigla ga je iznad svih božanstava vere i imuniziralo ga od procesa rušenja autoriteta paganskih bogova, koji je trajao već nekoliko stoleća. Za ove poslednje postao je koban upravo detalj njihove mitološke biografije, čija je neshvatljivost i odbojnost, sa porastom snage rasuđivanja, postajala sve očevidnija. Međutim, Jahve nije imao ni porekla ni prošlosti; u vezi sa njim znalo se samo za njegovo stvaranje sveta, sa kojim uopšte počinje svaka istorija i istorija njegova odnosa prema onom delu čovečanstva čijeg je praoca Adama stvorio u jednom očigledno izuzetnom stvaralačkom

činu po svome obličju kao antroposa, pračoveka uopšte. Ostali ljudi, kojih je tada takođe već bilo, stvoreni su, kako moramo* da pretpostavimo, ranije na božanskom grnčarskom kolu »sa raznim vrstama divljači i stoke«, naime ljudi, od kojih su Kain i Set sebi uzeli svoje žene. Ako se ko ne bi složio sa našim načinom donošenja u vezu gornjih činjenica, onda samo ostaje još jedna druga, daleko sablažnjivija mogućnost, tj. da su se sparivali sa svojim — kroz tekst neoverenim — sestrama, kako je to, krajem 19. stoleća, pretpostavljao još filozof istorije Karl Lampreht (Karl Lamprecht).

Providentia specialis, koja je Jevrejima, koji spadaju među one koji su stvoreni po obličju boga, podarila izabranost, ujedno ih je unapred opteretila jednom obavezom, koju su oni, prirodno, težili da izbegnu koliko god je to moguće, kao što je to po pravilu slučaj sa sličnim zalogama. Budući da je narod koristio svaku priliku za begstvo, a da je Jahveu bilo od životne važnosti da definitivno veže za sebe njemu neophodni objekat, koji je u tu svrhu stvorio po »obličju boga«, to je on već u pradavna vremena praocu Noahu ponudio »savez« između sebe, s jedne strane, i njega, Noaha, njegove dece i svih pitomih i divljih životinja koje tu pripadaju, s druge strane; ponudio mu je dakle jedan ugovor koji je obema stranama obećavao korist. Da bi ovaj savez potvrdio i da bi ga očuvao u svežem sećanju, postavio je na nebu dugu kao obeležje ugovora. Tako se, kada dovede oblake bremenite munjama i kišom, pojavljuje i duga, koja njega i njegov narod podseća i treba da podseća na sklopljeni ugovor. Naime, iskušenje da se skupina oblaka iskoristi u svrhu eksperimenta sa potopom nije baš mala, pa je zato dobro da se s time poveže jedan znak koji će još pravovremeno skrenuti pažnju na moguću katastrofu.

Uprkos ovakvih mera predostrožnosti, ugovor sa Davidom raspao se u paramparčad, i taj događaj ostavio je literarnog traga u Svetim spisima, na žalost nekolicine malobrojnih pobožnih ljudi, koji su pri čitanju i razmišljali. Pri revnosnom korišćenju

psaltira bilo je neizbežno da se neki razboriti čitaoci ipak spotaknu o 89. psalam.[17] Bilo kako bilo, fatalni utisak kršenja ugovora morao je ostati u živom sećanju. Vremenski je moguće da je autor knjige o Jovu bio pod uticajem ovog motiva.

Knjiga o Jovu izvodi pobožnog i vernog, ali od Boga kažnjenog čoveka na nadaleko vidljivu scenu, na kojoj on na očigled sveta izlaže svoju stvar. Naime, Jahve je na začuđujuće lak i bezrazložan način dopustio da na njega utiče jedan od njegovih sinova, *Sumnja*[18], i da ga pokoleba u pogledu Jovove vernosti i odanosti. Budući da je osetljiv i nepoverljiv, njega je već sama mogućnost sumnje izazvala i zavela da zauzme onaj čudan stav, koji je on već jednom ranije pokazao u raju, i to u vidu dvosmislenog postupka koji se sastoji iz jednog Da i jednog Ne: on je prvim roditeljima skrenuo pažnju na stablo i ujedno im je zabranio da jedu plodove s njega. Time je provocirao nenameravani greh. Sada pak verni sluga Jov treba, bezrazložno i beskorisno, da bude stavljen na probu, iako je Jahve uveren u njegovu vernost i postojanost, a pored toga bi zahvaljujući svom sveznanju — ako bi se poslužio njime — mogao po tom pitanju da dođe do nesumnjive pouzdanosti. Zašto onda ipak treba da bude napravljen pokušaj i da bude sklopljena opklada bez uloga sa besavesnim došaptačem na plećima nemoćne kreature? Zaista to nije uzvišen prizor kada se vidi kako Jahve prepušta svog vernog slugu duhu zla i kako bezbrižno i bezdušno dopušta da se strmoglavi u ponor fizičkih i moralnih patnji. Ponašanje Boga, gledano sa ljudskog stanovišta, toliko je stravično da se moramo zapitati da li se iza toga ne krije neki dublji motiv? Možda Jahve potajno ima nešto protiv Jova? To bi moglo da objasni njegovu popustljivost prema Sotoni. Međutim, šta to čovek poseduje a što Bog ne bi posedovao?

[17] Psalam 89. se smatra crkvenom pesmom, koja se pripisuje Davidu i za koju se misli da je ispevana u izgnanstvu.

's Sotona je začelo jedno od Božjih očiju »koje luta po zemlji i ide amo tamo« (Jov 1, 7). U persijskoj tradiciji Ahriman je proizišao iz jedne sumnje Ahuramazda.

Zbog svoje sićušnosti, slabosti i bespomoćnosti u odnosu na Silnika, čovek, na osnovu svoje samorefleksije, poseduje kako smo već nagovestili, nešto oštriju svest: da bi opstao, on uvek mora da ostane svestan svoje nemoći u odnosu na svemoćnog Boga. Ovom poslednjem ova predostrožnost nije potrebna, jer nigde ne nailazi na onu nepremostivu prepreku koja bi ga navela na neodlučnost i time na samorefleksiju. Da li je možda Jahve posumnjao da čovek poseduje neko doduše beskrajno malo ali koncentrisanije svetio nego što ga poseduje on, Bog? Ljubomora takve vrste mogla bi možda da objasni ponašanje Jahvea. Bilo bi razumljivo, ako bi takvo samo naslućeno i neshvaćeno odstupanje od definicije pukog stvorenja izazvalo nepoverenje Boga. Suviše često su se ljudi ponašali onako kako se nije pretpostavljalo. I verni Jov bi najzad potajno mogao nešto da smera... otuda i ova iznenađujuća spremnost da se, uprkos sopstvenom uveren ju, pokloni poverenje došaptavanjima Sotone!

Bez okolišenja Jov biva lišen svojih stada; njegove sluge, pa i njegovi sinovi i ćerke su pobijeni, a njega samog spopadaju bolesti koje ga dovode do ivice groba. Da bi bio lišen mira, njega napadaju njegova žena i dobri prijatelji, koji govore netačne stvari. Njegova opravdana žalba ne nalazi spremnog slušaoca u sudiji koji je na glasu za svoje pravednosti. Uskraćuje mu se pravo, kako Sotona ne bi bio ometen u svom poslu.

Moramo sebi da položimo računa o tome da se ovde u najkraćem vremenu zbivaju mračne stvari: krađa, ubistvo, namerna telesna povreda i uskraćivanje prava. Pri tome celu stvar otežava okolnost da Jahve ne pokazuje nikakvo kolebanje, kajanje ili saosećanje, već samo bezobzirnost i surovost. Opravdanje da nije svestan svojih postupaka utoliko nije prihvatljivo što je na očevidan način novredio najmanje tri od onih zapovesti koje je obelodanio na Sinaju.

Njegovim patnjama Jovovi prijatelji svesrdno još dodaju moralne muke i umesto da uz njega, koga je Bog verolomno napustio, stoje barem toplinom

osećanja, oni još morališu na suviše ljudski, tj. tupoglav način, uskraćujući mu i poslednju podršku u vidu saučešća i ljudskog razumevanja, pri čemu se ne može potpuno ukloniti sumnja u to da je Bog saglasan s time.

Nije lako sagledati zašto se Jovove muke i božje poigravanje odjednom završavaju. Besmislena patnja mogla bi da potraje sve dok Jov ne umre. Međutim, mi moramo da obratimo pažnju na pozadinu ovog zbivanja: nije isključeno da je u toj pozadini postepeno nešto postalo jasnije, naime neka kompenzacija za nedužnu patnju, koja Jahvea, ako ju je samo i izdaleka naslutio, nije mogla da ostavi ravnodušnim. Naime, nevino mučeni čovek neprimetno je, bez svog znanja i htenja, uzdignut do nadmoći saznanja Boga, koje Bog sam nije posedovao. Da se Jahve obratio svome sveznanju, onda Jov ne bi imao nikakve prednosti nad njim. Ali onda se dosta toga ne bi ni zbilo.

Jov saznaje unutrašnju antinomiju Boga a time svetio njegova saznanja i samo stiče božansku numinoznost. Mogućnost takvog razvoja počiva, kako se može pretpostaviti, na sličnosti sa Bogom, koja se začelo ne sme tražiti u morfologiji Čoveka. Tu zabludu sprečio je sam Jahve putem zabrane slika. Ne odustajući od namere da svoj slučaj iznese pred Boga, iako nije imao mnogo nade da bude saslušan, Jov je stao pred njega i time je stvorio onu prepreku na kojoj Jahve mora da se obelodani. Na tom dramatičnom vrhuncu prekida se ova surova igra. Ali onaj ko sada očekuje da će se njegov gnev sručiti na klevetnika, biće teško razočaran. Jahve niti misli da pozove na odgovornost svoga sina koji ga je nagovorio na ovo delo, niti mu pada na um da Jovu barem nekim objašnjenjem svoga ponašanja da izvesnu moralnu zadovoljštinu. On se, naprotiv, pojavljuje u svoj svojoj moći u obliku nevremena i grmi na poluzgaženog ljudskog crva:

Ko je to što zamračuje odluku
riječima nerazumno?'*

Jov 38, 2.

S obzirom na naredne reči Jahveove moramo se zaista zapitati: ko ovde zamračuje odluku? Pa upravo je to nejasno kako je Bog došao do toga da sa Sotonom sklopi opkladu. U tom pogledu Jov sigurno nije ništa zamračio, a pogotovo ne neku odluku, jer o njoj nije nikada ni bilo govora, niti će nadalje biti. U opkladi, kako može da se vidi, nije bila sadržana nikakva »odluka«; izgleda da je sam Jahve podstakao Sotonu, kako bi Jov najzad mogao biti uzvišen. U sveznanju je, naravno, ovaj razvoj bio predviđen i moguće je da reč »odluka« ukazuje na to večno i apsolutno znanje. Ako stvari tako stoje, onda je Jahveovo držanje utoliko nedoslednije i neshvatljivi je, jer je u tom slučaju s time mogao da upozna Jova, što bi, s obzirom na nepravdu koja mu je nanesena, bilo i pravo. Otuda ovu mogućnost moram da smatram neverovatnom.

Koje su to »reči nerazumne«? Jahve sigurno ne misli na reči prijatelja već prekoreva Jova. Ali u čemu se sastoji njegova krivica? Jedino što bi mu se moglo prebaciti je optimizam sa kojim on veru je da može da apeluje na božansku pravednost. U tom pogledu on zaista nije u pravu, kako to jasno pokazuju naredne reči Jahveove. Bog uopšte ne želi da bude pravedan, već insistira na svojoj moći koja je preča od prava. To Jovu nikako nije ulazilo u glavu, jer je Boga posmatrao kao moralno biće. On nikada nije sumnjao u svemoć Boga, već je povrh toga gajio nadu u njegovu pravednost. Ali on sam je već odbacio ovu zabludu, pošto je saznao Božju protivrečnu prirodu i time bio u stanju da i pravednosti i dobroti Boga odredi njihovo mesto. O pomanjkanju razboritosti ovde začelo ne može biti reči.

Otuda odgovor na Jahveovo pitanje glasi: sam Jahve je taj koji zamračuje svoju odluku i kome nedostaje razboritosti. On tako reći obrće koplje i prekoreva Jova za ono što on sam čini: čoveku nije dopušteno da ima neko mišljenje o njemu, a pogotovo mu nije dopušteno da poseduje razboritost, koju on sam ne poseduje. On nadugačko, sa 71 stihom, obzna-

njuje moć Tvorca sveta svojoj jadnoj žrtvi koja sedi u pepelu i češe svoje čireve, odavno i duboko uverene da je prepuštena nadljudskom nasilju. Jovu uopšte više nije potrebno da još jednom doživi ovu moć, odnosno da mu se predoči silina ove* moći. Jahve bi na osnovu svog sveznanja, prirodno, veoma dobro mogao da zna u kolikoj meri je njegov pokušaj zastrašivanja u takvoj situaciji neumesan. On je lako mogao da vidi da Jov i sada kao i pre veru je u njegovu svemoć i da nikada nije u nju posumnjao, kao što mu nikada nije postao neveran. On se uopšte tako malo obazire na Jovov stvaran položaj da se čini opravdanim da se posumnja da on ima još neki drugi, njemu važniji motiv: Jov nije ništa drugo nego spoljašnji povod za jedan unutrašnji božanski obračun. Jahve u tolikoj meri govori mimo Jova da nije teško uvide ti u kolikoj meri je zapravo zaokupljen samim sobom. Emfatično naglašavanje i isticanje svoje svemoći i veličine pred jednim Jovom, koji nikako u to više ne može biti uveren u još većoj meri, nema nikakvog smisla, već se može razumeti samo u odnosu na jednog slušaoca *koji u to sumnja.* Ta sumnja je Sotona, koji se, pošto je obavio opako delo, vratio u očinske grudi, da bi tamo nastavio svoje delo rovarenja. Jahve je morao videti da Jovova vernost nije mogla da bude pokolebana i da je Sotona izgubio opkladu. On je morao da shvati i to da je, pristavši na opkladu, učinio sve da bi svog vernog slugu naveo na nevernost, pri čemu se nije ustručavao da počini i ceo niz zlodela. To što mu dolazi u svest nikako nije kajanjej a još je manje moralna zgranutost, već je to štaviše neka tamna slutnja nečega što ovu njegovu svemoć dovodi u pitanje. (U tom pogledu postoji naročita osetljivost, jer veliki argument je »moć«. Ali u sveznanju se zna da se sa moći ništa ne može opravdati). Ta slutnja se naravno odnosi na činjenicu da je Jahve dopustio Sotoni da ga obrlati. Ali on te slabosti ne postaje sasvim svestan, jer on se prema Sotoni ophodi sa nekom čudnom trpeljivošću i obzirnošću. Očevidno je da preko njegove intrige treba da bude pređeno na račun Jova.

Na svoju sreću Jov je za vreme oslovljavanja primetio da se radi o svemu drugome samo ne o njegovom pravu. On je uvideo: nemoguće je sada razmatrati pitanje prava, jer je suviše jasno da Jahve nema nikakvog interesovanja za Jovovu stvar, pošto je zaokupljen sopstvenim stvarima. Sotona mora nekako da nestane, a to će se najbolje postići na taj način što će Jov biti osumnjičen zbog buntovnih misli. Time se problem prebacuje na drugi kolosek i zbivanje sa Sotonom ostaje nepomenuto i nesvesno. Gledaocu doduše nije sasvim jasno zašto Jovu treba da bude prikazana svemoć sa munjom i grmljavinom, ali to prikazivanje po sebi je dovoljno veličanstveno i upečatljivo da bi moglo ne samo ostalu publiku već i samog Jahvea da uveri u njegovu neprikosnovenu svemoć. Mi doduše ne znamo da li Jov naslućuje kakvo nasilje Jahve time čini nad svojim sveznanjem, ali njegovo ćutanje i njegova podložnost ostavljaju razne mogućnosti otvorenim. Otuda Jov ne može da učini ništa bolje već da odmah u odgovarajućoj formi povuče svoj zahtev za pravom i on stoga odgovara sa na početku citiranim recima: »Stavljam ruku na svoja usta.«

On ni na koji način ne pokazuje ni traga moguće reservatio mentalis. Njegov odgovor ne ostavlja mesta sumnji da je potpuno i samo po sebi razumljivo podlegao silnom utisku božanske demonstracije moći. Sa takvim uspehom bi se mogao zadovoljiti i tiranin sa najvećim zahtevima i mogao bi da bude siguran da se njegov sluga već iz straha (ne uzimajući u obzir njegovu nesumnjivu lojalnost) zadugo neće više usuditi da neguje *ijednu* nedopuštenu misao.

Začudo Jahve od svega toga ne zapaža ništa. On uopšte ne vidi Jova i njegov položaj. Staviše, on se tako ponaša kao da umesto Jova pred sobom ima nekog silnika, nekoga za koga se isplati da ga izazove. To se pokazuje u recima koje dva puta izgovara:

Opaši se sada kao čovjek,
ja ću te pitati, a ti mi kazuj.[20]

[20] **Jov 38, 3.**

Morali bismo da izaberemo već groteskne primere da bismo ilustrovali nejednak odnos između ova dva protivnika. Jahve vidi u Jovu nešto što bismo teško mogli pripisati ovom, ali bismo sigurno mogli da pripišemo onom prvom, naime jednu ravnopravnu snagu koja Boga podstiČe da svome protivniku na impozantan način demonstrira celokupni aparat svoje moći. Jahve projicira na Jova lice sumnjala, koje on ne voli, jer je to njegovo sopstveno lice koje ga posmatra sa neugodnim kritičkim pogledom. On ga se boji, jer se samo protiv nečega što izaziva strah mobiliziraju glasni dokazi snage, umenja, smelosti, nesavladivosti itd. Kakve to veze ima sa Jovom? . Isplati li se jakome da plaši miša?

Jahve ne može da se zadovolji sa prvom pobedonosnom rundom. Jov je već odavno oboren na pleća, ali veliki protivnik, čiji se fantom projicira na stradalnika dostojnog sažaljenja, još uvek stoji opasno uspravan. Stoga Jahve još jednom zamahuje:

Hoćeš ti čak da uništiš moje pravo,
Da kažeš da nisam u pravu, da si ti u pravu?
Je li tvoja ruka ravna ruci Boga?
Imaš li ti kao on glas groma?[21]

Covek lišen zaštite i prava, kome se uz to još u svakoj prilici predočava njegova ništavnost, — taj čovek se Jahveu očigledno čini tako opasan da mora da ga uništi najtežom artiljerijom. Ono što ga draži odaje se u njegovom izazovu upućenom Jovu:

Ponizi svojim pogledom ponositog
I zgazi bezbožnike na mestu!
U zemlju ih sve zajedno zakopaj,
U mračnu ih pozatvaraj tamnicu!
Tada ću i ja tebe hvaliti,
Da ti tvoja desnica donosi pobedu.[22]

Jovu se upućuje izazov kao da je on sam jedan bog. Međutim, u tadašnjoj metafizici nije bilo 8EVTEPO£-

« Ibid., 40, 3. i d.
[22] Ibid., 40, 7—9.

fco£, nije bilo Drugog, sa izuzetkom Sotone, koji je u posedu Jahveovog uha i koji je u stanju da utiče na njega. On je jedini koji je bio u stanju da mu izbije tlo ispod nogu, i jedino je on mogao da ga zaseni i zavede da se strahovito ogreši o sopstveni krivični zakon. Jedan doista strahovit suparnik, koji je uz to zbog svoje bliske srodnosti tako kompromitirajući da sa najvećom diskrecijom mora da bude zatajen! Da, on mora da ga sakrije u sopstvenim grudima pred sopstvenom svešću i da zato od ubogog sluge božjeg napravi strašilo protiv kojeg se mora boriti, u nadi da će »lice kojeg se boji prognati u mračnu tamnicu«, kako bi samog sebe održao u stanju nesvesnosti.

Imaginarni dvoboj, reči koje se pri tome izmenjuju i upečatljivo prikazivanje pramenažerije ne bi začelo bili dovoljno objašnjeni, ako bi se hteli svesti na samo negativni faktor straha pred osvešćavanjem i sa tim povezanim posledicama relativizacije. Za Jahvea konflikt štaviše postaje akutan zbog jedne *nove činjenice,* koja sveznanju svakako nije skrivena. Ali u ovom slučaju se na osnovu postojećeg znanja ne izvlače određeni zaključci. Ta nova činjenica se odnosi na u dosadašnjoj povesnici sveta nečuven slučaj da se jedan smrtnik, a da to ne zna ili hoće, svojim moralnim stavom uzdiže sve do zvezda, odakle može da sagleda i drugu stranu Jahvea, bezdani svet »ljuski«.[28]

Zna li Jov šta vidi? On je dovoljno mudar ili dovoljno pametan da to ne oda. Ali iz njegovih reči se svašta može naslutiti:

[28] Ovde se aludira na jednu predstavu Kabale. (Te »ljuske«, hebr. kelipoth, čine deset protivpolova u odnosu na deset sefirotha, deset stupnjeva u otkrovenju božanske stvaralačke snage. Ljuske koje predstavljaju zle i mračne sile, bile su prvobitno pomešane sa svetlošću sefirotha. *Sohar* opisuje zlo kao proizvod životnog procesa sefirotha. Otuda su sefirothi morali da budu očišćeni od lošeg dodatka ljusaka. Uništenje ljuski ostvareno je »razbijanjem posuda«, kako se to opisuje u spisima Kabale, pre svega u spisima Lurija i njegove škole. Na taj način su sile zla došle do sopstvene i stvarne egzistencije. V. G. Scholem, Die jtiđische *Mystik in ihren Haupstromungen.* 1957, S. 293).

Saznao sam da ti je moć bezgranična,
Sto god naumiš, to izvesti možeš.[24]

Zaista, Jahve može sve i dozvoljava sebi apsolutno sve, a da pri tome ni ne trepne. On gvozdena čela može da projicira svoju tamnu stranu i da na račun čoveka ostane nesvestan. On može da se pozove na svoju moć i da proglasi zakone koji za njega samog ne vrede više od vazduha. Ubojstvo i zlodelo za njega ne znače ništa i ako mu je baš po volji, onda on, poput nekog feudalnog grandsenjera, može velikodušno kmetovima da nadoknadi štetu koju im je naneo hajkom po njihovim žitnim poljima: »Izgubio si svoje sinove, ćerke i sluge? Ne mari, daću ti druge i bolje.«

Jov nastavlja (začelo spuštenih očiju i tihim glasom):

Ko je taj što recima bezumnim zamračuje ugovor?
Zato sam bezumno govorio
Stvari koje su za me suviše čudesne, koje nisam shvatao.
Slušaj me i ja ću govoriti,
Ja ću te pitati a ti me pouči!
Po čuvenju sam poznavao tebe,
A sada te moje oči videše.
Zato opozivam sve svoje reči i kajem se
U prahu i pepelu.[25]

Jov ovde mudro prihvata agresivne reči Jahvea i pada mu pred noge kao da je on stvarno pobeđeni protivnik. Ma koliko njegove reči zvučale jednoznačno, one isto tako mogu da budu dvosmislene. Da, on je stvarno naučio svoju lekciju i doživeo »čudesne stvari« koje se ne daju baš sasvim lako shvatiti. On je stvarno Jahvea samo znao po »čuvenju«, sada je međutim upoznao njegovu stvarnost, i to još više nego David; jedna stvarno duboka pouka koja se više ne sme zaboraviti. Ranije je bio naivan, možda je i sanjao o jednom »dragom« Bogu ili blagonaklonom

[24] **Jov 42, 2.**
[25] **Ibid., 42, 3—6.**

vladaru i pravednom sudiji; možda je sebi uobrazio da je »savez« jedno pravno pitanje i da ugovorni partner može da insistira na njemu priznatom pravu, da je Bog istinit i veran ili u najmanju ruku pravedan i da, kako bi se moglo pretpostaviti na osnovu dekaloga, priznaje izvesne etičke vrednosti ili se barem oseća obaveznim prema sopstvenom shvatanju prava. Ali na svoje zaprepašćenje on je video da Jahve ne samo da nije čovek već je u izvesnom smislu nešto manje od čoveka, naime ono što Jahve kaže o krokodilu:

Sve što je visoko boji ga se;
On je kralj nad svim ponosnim životinjama.[8]«

Nesvesnost je životinjski-prirodna. Kao i svi stari bogovi i Jahve ima svoju simboliku životinja, pri čemu se sasvim očevidno oslanja na daleko starije teriomorfne božanske likove Egipta, naročito na likove Horusa i njegova četiri sina. Od Jahveovih četiri animalia samo jedna ima ljudsko lice. To je začelo Sotona, kum duhovnog čoveka. Jezekiljeva vizija pripisuje animalnom bogu tri četvrtine animalnog i samo jednu četvrtinu ljudskog, dok »vrhovni bog«, naime onaj nad safirnom pločom, samo liči na čoveka.[27] Ta simbolika objašnjava — sa ljudskog stanovišta gledano -— nepodnošljivo ponašanje Jahvea. To je ponašanje jednog prevashodno nesvesnog bića koje se ne može moralno prosuditi: Jahve je *fenomen* a »ne čovek«.[28]

Takav smisao bi se bez većih poteškoća mogao naslutiti u Jahveovim recima. Bilo kako bilo, Jahve

2« **Ibid., 41, 25.**
« **Jezekilj 1, 25. i d.**
-8 **Jov, 9, 32. Naivnu pretpostavku da je creator mundi svesno biće treba oceniti kao kobnu predrasudu, pošto je kasnije dala podsticaje za najneverovatnija logička zastranjivanja. Tako, na primer, ne bi bila potrebna besmislica privatio boni da se nije moralo pretpostaviti da svesnost jednog dobrog boga nikako ne može da stvara zla dela. Božanska nesvesnost i nereflektiranost pak uslovljavaju shvatanje koje delanje boga stavlja van domašaja moralnog suda i ne dopušta da između dobra i stravičnosti dođe do konflikta.**

se u svakom slučaju na kraju smirio. Terapeutska mera prihvatanja bez otpora još jednom je potvrdila svoju vrednost. Ali Jahve je ipak još malo nespokojan u pogledu Jovovih prijatelja: »moguće je da oni na kraju krajeva ne govore pravo o njemu«.[28] Projekcija sumnjala proteže se dakle i — mora se reći na komičan način — na one čestite i pomalo filistarske ljude, kao da Bog zna da to što oni misle ima nekog značaja. Međutim, to da ljudi mogu da misle, i to još o njemu da razmišljaju, to je obespokojavajuće neprijatno i to na neki način mora da bude osujećeno. Jer to suviše liči na ono što čini njegov sin koji luta uokolo i sasvim nepredviđeno čini takva dela koja ga neprijatno pogađaju u slabo mesto. Koliko puta je već morao da se pokaje zbog svojih bezumnih napada jarosti!

Teško se oteti utisku da se sveznanje postepeno primiče jednom određenom zapažanju i da preti opasnost da dođe do saznanja koje je bremenito strahom od samouništenja. Završno objašnjenje Jova je u stvari — srećom — tako formulisano da se sa priličnom sigurnošću može pretpostaviti da je ovaj konflikt za obe strane konačno razrešen.

Mi, kao hor komentatora velike tragedije, koja ni za jedno doba nije izgubila od svoje životnosti, ne osećamo to baš sasvim tako. Nama se, s obzirom na naše moderno osećanje, nikako ne čini da je sa dubokim naklonom Jova pred svemoći Božje prisutnosti i njegovim mudrim ćutanjem dat stvaran odgovor na pitanje postavljeno Sotoninim postupkom u sklopu božanske opklade. Jov je manje davao odgovore nego što je na prikladan način reagovao, prikazavši pri tom znatnu moć samosavladavanja: ali još uvek nedostaje nedvosmislen odgovor.

Kako stoje stvari sa — da navedemo ono najneposrednije — Jovu nanesenom moralnom nepravdom? Da li je možda čovek pred licem Jahvea toliko beznačajan da mu se ne može desiti čak ni »tort moral«? To bi protivurečilo činjenici da Jahve želi čoveka i da je očevidno zainteresovan da ljudi o

» Jov 42, 7.

njemu »pravo« govore. Njemu je veoma stalo do Jovove lojalnosti, toliko mu je do toga stalo da radi njegova ispitivanja neće ustuknuti ni pred čim. Ovakav stav pridaje čoveku skoro božansku važnost, jer šta to još postoji u tom prostranom svetu a što bi onome koji ima sve moglo još nešto da znači? Dvojaki stav Jahvea, koji, s jedne strane, bezobzirno gazi ljudsku sreću i život, a, s druge strane, treba čoveka kao partnera, dovodi ovoga u upravo nemoguću situaciju: s jedne strane Jahve se ponaša nerazumno poput prirodnih katastrofa i sličnih neuračunljivih pojava, a s druge strane ne želi da bude voljen, poštovan, cenjen i hvaljen kao pravedan. On osetljivo reaguje na svaku reč koja i u najmanjoj meri ukazuje na kritiku, dok uopšte ne mari za sopstveni moralni kodeks, kada se njegovo delanje sukobljava sa njegovim paragrafima.

Takvom Bogu čovek može da se potčini samo sa strahom i trepetom i da indirektno pokuša da apsolutnog vladara umilostivi silnim pohvalama i neprekidnom poslušnošću. Međutim, modernom osećanju se odnos pun poverenja čini potpuno isključenim. Od jednog takvog nesvesnog prirodnog bića se i ne može očekivati *moralno zadovoljenje,* ali ga je Jov ipak dobio, doduše bez Jahveove namere a možda i bez znanja samog Jova, kako to u svakom slučaju pesnik želi da prikaže. Jahveove reči imaju doduše nereflektiranu ali ništa manje providnu svrhu da čoveku predoče brutalnu nadmoć demijurga: »To sam ja, tvorac svih nesavladivih, bezočnih prirodnih sila, koje nisu potčinjene nikakvom etičkom zakonu, i tako sam i ja samo jedna amoralna prirodna sila, jedna čisto fenomenalna ličnost koja ne vidi svoja sopstvena leđa.«

To jeste za Jova, ili bi barem moglo da bude, moralno zadovoljenje najvećeg stila, jer se time, tj. tim objašnjenjem, čovek, povrh sve svoje nemoći, uzdiže do sudi je nad božanstvom. Mi ne znamo da li. je Jov to video. Ali iz brojnih komentara Jova pozitivno znamo da su sva naredna stoleća previdela činjenicu da nad Jahveom vlada jedna Motpa ili Aixn, koja podstiče Jahvea da se na takav način otkrije.

Svako ko se usudi može da vidi kako on nehotice i ne znajući uzdiže Jova na taj način što ga baca u prašinu. Time on samom sebi izriče presudu i daje Čoveku ono zadovoljenje, koje nam je u Knjizi o Jovu uvek tako bolno nedostajalo.

Pesnik ove drame dao je izvanredan primer majstorske diskrecije, spustivši zavesu u trenutku kada je njegov junak poklonjenjem pred božanskim veličanstvom bezuslovno priznao **&Tc6**<poms- u.£YaXri demijurga. *Ne sme da ostane nikakav drugačiji utisak.* Naime, suviše je toga stavljeno na kocku: u metafizici preti opasnost od jednog neobičnog skandala sa verovatno pustošećim posledicama, a niko ne raspolaže spasonosnom formulom kojom bi se spasio monoteistički pojam boga od katastrofe. Kritički um jednog Grka (što se doduše mnogo kasnije i dogodilo)[80] već bi tada lako prihvatio ovu biografsku tekovinu na štetu Jahvea i on bi je iskoristio da ovome odredi sudbinu kakva je onda bila dosuđena grčkim bogovima. Ali u ono vreme, kao i u naredna dva milenijuma, relativizacija je bila apsolutno nezamisliva.

Nesvesni duh čoveka vidi tačno i onda kada je svesni razum zasenjen i nemoćan: drama je za večna vremena završena, Jahveova dvojna priroda postala je očevidna i neko ili nešto je to video i registrovao. Takvo otkrovenje, dospelo ono do svesti ljudi ili ne, nije moglo ostati bez posledica.

III

Pre nego što se pozabavimo pitanjem kako se klica nemira dalje razvijala, osvrnućemo se na vreme u kome je nastala Knjiga o Jovu. Na žalost, vreme nastanka ove knjige ne može se pouzdano utvrditi. Pretpostavlja se da je nastala između 600. i 300. godine pre n.e., dakle, vremenski gledano ona nije baš tako udaljena od takozvanih Sblomonovih izreka (IV—III stoleće). Međutim, kod ovih poslednjih se

[30] **Up. Jung, *Das Wandlungssymbol in der Messe,* Par. 350. i d. i *Aion,* 1951, S. 114. i d.**

susrećemo sa simptomom grčkog uticaja, koji je, ako se ranije javio, stigao do jevrejskog područja preko Male Azije, a ako se to dogodilo kasnije, onda preko Aleksandrije. To je ideja o Zoq>toc ili Sapientia Dei, jedne koeterne, stvaranju preegzistentne, približno hipostazirane *pneume ženske prirode:*

Gospod me je stvorio kao prvenca svoje vladavine,
kao početak svojih dela, u pradoba.
Oblikovana sam još od večnosti,
od iskona, pre nastanka sveta.
Rodih se kad još nije bilo mora,
dok nije bilo izvora, bogatih vodom.

Kada je stvarao nebesa, bila sam tu.

Kada je polagao temelje zemlji,
bila sam uz njega kao ljubimica,
bila u radosti, iz dana u dan,
i igrala se pred njim celo vreme,
igrala se po njegovom zemnom šaru,
i radovala se deci čovekovoj.[81]

Ta Sofija, koja već deli bitne osobine sa jovanovskim logosom, nadovezuje se, s jedne strane, na hohmu (Chochma) jevrejske mudre literature, dok, s druge strane, opet u tolikoj meri ide dalje od nje da ne možemo a da ne pomislimo na indijsku šakti (Shakti). Veze sa Indijom su tada postojale (ptolomejsko vreme). Dalji izvor za mudrost predstavlja zbirka izreka Jezua, sina Sirahova (sastavljena oko 200. god.). Mudrost govori o samoj sebi:

Izađoh iz usta Svevišnjeg
i pokrih zemlju kao magla.
Imala sam svoje boravište u visinama nebeskim,
i moj presto bejaše na stubu od oblaka.
Obišla sam sama nebeski krug,
i prošetala dubinama bezdana.

« **Izreke 8, 22—31.**

U vlasti su mojoj talasi morski i sva zemlja
i svi narodi i plemena.

Pre sveg vremena, od iskona, on me je stvorio
i neću prestati doveka.
U svetom šatoru služila sam pred njim
i potom se nastanila na Sionu.
Nastanila sam* se *u gradu koji on voli kao mene,
i u Jerusalemu sam vladala.

Kao kedar na Libanonu rasla sam u visinu,
kao čempres na brdima Hermona;
uzrastoh kao palma u Engadu,
i kao ružičnjaci u Jerihonu;
kao divna maslina u dolini,
uzrastoh kao platan kraj vode.
Mirisala sam kao cimet i bosiljak,
zamirisah mirisom kao smirna izabrana.

Raširila sam svoje grane kao terebinta
i moje grane su bile raskošne i ljupke.
Propupila sam kao trs mladicama
i moji izdanci su bili puni lepote i bogatstva.
***Ja sam majka plemenite* ljubavi,**
straha, saznanja i svete nade;
ja bivam podarivana svoj mojoj deci
kao večni dar, ali samo onima koje je Bog izabrao.[82]

Isplati se da ovaj tekst malo bolje osmotrimo. Mudrost se sama označava kao logos, kao reč Boga. Kao Ruah, duh Boga, inkubirala je na početku dubinu. Ona kao i Bog ima svoj presto na nebu. Kao kosmogonijska pneuma ona prožima nebo i zemlju i sva stvorenja. Njoj tako reći svakom crtom odgovara logos Jovanova jevanđelja. U daljem izlaganju ćemo videti u kolikoj meri je ovaj odnos bio važan i u sadržajnom pogledu.

Ona je žensko božanstvo »Metropolisa« par excellence, materinskog grada Jerusalima. Ona je

[82] **Knjiga Sirahova. 24, 3—18.**

Majka-ljubavnica, jedna kopija Ištar, paganske boginje grada. To se potvrđuje opširnim upoređivanjem Mudrosti sa drvećem, kao što su: kedar, palma, terebinta, maslina, čempres itd. Svo to drveće odvajkada predstavlja simbole semitske boginje ljubavi i Majke-boginje. Kraj njenog oltara stajalo je na uzdignutom mestu sveto drvo. U *Starom zavetu* su hrastovi i terebinte proročansko drveće. Bog ili anđeli se pojavljuju u drveću ili oko njega. David traži obaveštenje od proročišta u dudovom drvetu.[33] Drvo isto tako reprezentuje (vavilonski) Tamuza, Sina-ljubavnika, kao i Ozirisa, Adonisa, Atisa i Dionisa, ranoumiruće bogove prednje Azije. Svi ti simbolički atributi javljaju se i u Pesmi nad pesmama, gde karakteriziraju oboje, i ljubavnika i ljubavnicu. Znatnu ulogu igraju vinova loza, grožđe, cvet grožđa i vinogorje. Ljubavnik je kao drvo jabukovo. Sa bregova (kultskih mesta Majke-boginje) treba da siđe voljena, sa prebivališta lavova i pantera;[34] njena »nedra su vrt narova sa raznovrsnim divnim plodovima, grozdovima perunjike ... narde, šafrana, začina i cimeta ... smirne i aloje sa najboljim mirisima.«[35] Njene ruke »kaplju od smirne«.[36] (Ađonis se rodio iz smirne!) I Mudrost se kao i Sveti Duh podaruje svim izabranicima Boga, na što će se kasnije nadovezati učenje Parakleta.

U još kasnijem apokrifonu, Mudrost Solomona (100. do 50. s.e.), pneumatska priroda Sofije, kao i njen svetotvorački karakter Maje, dolaze još jače i jasnije do izražaja. »Jer Mudrost je jedan ljudima naklonjen duh«.[37] Mudrost je »delateljica svih stvari«.[38] »U njoj prebiva razuman sveti duh« 7TVEUU.a voEpov aYioY), »dah fa-ruis") sile Božje«, »izliv (<X7t6ppot.a) slave Svemogućeg«, »odsjaj večne svetlosti i čisto

[33] **II Knjiga o Samuelu, 5, 23. i d.**

[34] **Pesma nad pesmama 4, 8.**

[35] **Ibid., 4, 12—14.**

[36] **Ibid., 5, 5.**

[37] **Knjiga Mudrosti 1, 6 (LXX: <E>(,X<ivi)pa>i;ov 7CveO|jwx ffocpia. Ibid., 7, 23.).**

[38] **Ibid., 7, 22 (LXX:** Tcaptwv **tExv£-Cis).**

ogledalo Božanskog delovanja«[8]*, biće od fine građe, koje prožima sve stvari. Ona je u prisnom odnosu sa Bogom (<7i)n3tw<nv Exoucra) i Gospodar vaseljene -lavtojv SEO-r-ĆTnS) je voli.[40] »Ko je u ćelom svetu veći umetnik od nje?«[41] Nju šalju nebesa i presto veličanstvenosti kao »sveti duh«.[42] Kao Psvchopompos ona vodi k Bogu i obezbeđuje besmrtnost.[48]

Knjiga Mudrosti ushićeno govori o pravednosti Boga i usuđuje se, očigledno sa određenom pragmatičnom namerom, da kroči na prilično tanak led: > Pravednost je besmrtna, nepravednost pak sama sebi donosi smrt.«*[14] Nepravedni i bezbožni pak kažu:

Potlačimo ubogog pravednika ...

Neka naša snaga bude merilo pravednosti,
jer ono što je slabo, nije ni za šta.
Postavićemo zasedu pravedniku.

On nam prebacuje da gazimo zakon,
i prekoreva nas zbog pomanjkanja discipline.
On se hvali da poseduje saznanje o Bogu
i naziva se slugom Boga.
On nam je dat kao protivrečje našem shvatanju.

Iskušaćemo ga prezirom i mukama,
kako bismo upoznali njegovu blagost
i ispitali njegovu istrajnost u patnji.[4]*

Gde smo ono malopre čitali: »I Gospod je govorio Sotoni: jesi li obratio pažnju na mog slugu Jova i video da na zemlji nema takvog čoveka, tako pobožnog i čestitog, bogobojažljivog i nesklonog zlu? Još je uvek istrajan u svojoj bogobojažljivosti, a ti si me

»» **Ibid., 7, 22—26.**
*• **Ibid., 8, 3.**
4> **Ibid., 8, 6.**
« **Ibid., 9, 10. i 17.**
« **Ibid., 6, 18. i 8, 13.**
44 **Ibid., 1, 15.**
« **Ibid., 2, 10—19.**

nahuškao da ga bezrazložno unesrećim.«[46] »Mudrost je bolja od snage«, veli propovednik.[47]

Ovde Knjiga Mudrosti, sigurno ne iz puke bezumnosti i nesvesnosti, već iz dubljih razloga, dotiče osetljivo mesto, što bi nam naravno tek onda moglo da postane sasvim jasno, ako bi nam uspelo da utvrdimo u kakvom odnosu stoji Knjiga o Jovu prema vremenski bliskoj promeni u položaju Jahvea, odnosno prema pojavi Sofije. Pri tome se ni u kom slučaju ne radi o literarnoistorijskom prosuđivanju, već o sudbini Jahvea koju čovek ima pred očima. Iz starih spisa znamo da se božanska drama odvija između Boga i njegovog naroda, koji je njemu, muškom dynamisu, privenčan poput neke žene, nad čijom vernošću ljubomorno bdi. Jov je individualni slučaj i njegova vernost se podvrgava surovoj proveri. U prethodnom izlaganju sam rekao da Jahve začuđujuće olako podleže došaptavanjima Sotone. Ako je istina da ima puno poverenje u Jova, onda bi bilo sasvim prirodno da ovoga uzme u zaštitu, te da razobliči zlonamernog klevetnika i da se odlučno zauzme za obeštećenje nevino oklevetanog vernog sluge. Ali Jahveu to ne pada na um ni kasnije kada se Jovova nevinost u potpunosti potvrdila. Ne čuje se ni reč prekora ili neodobravanja u odnosu na Sotonu. Stoga se ne može sumnjati u Jahveovu konivenciju. Njegova spremnost da Jova prepusti ubistvenom zahvatu Sotone dokazuje da on sumnja u Jova, jer on svoju sopstvenu sklonost ka nevernosti projicira na grešnog jarca. Postoji, naime, sumnja da se sprema da olabavi bračnu vezu sa Izraelom, ali i da tu nameru skriva pred samim sobom. Ova na neki način naslućena nevernost podstiče ga da uz pomoć Sotone pronađe nevernog i on ga upravo nalazi u najvernijem među najvernijima, koji sada biva podvrgnut krajnje mučnom postupku. Jahve je postao nesiguran u svoju sopstvenu vernost.

U isto vreme ili nešto kasnije se pročulo šta se desilo: on se setio jednog ženskog bića, koje njemu

« Jov 2, 3.
47 Propovednik 9, 16.

nije manje naklonjeno nego ljudima, jedne prijateljice i drugarice iz drevnih vremena, prvenca svih božanskih stvorenja, jednog čistog odsjaja svoje divote odvajkada i umetrtice stvaranja, njegovom srcu srodni je i poverljivije od poznih potomaka sekundarno stvorenog i po slici Božjoj izlivenog Protoplasta (pračoveka). Sigurno je u pitanju jedna dira necessitas, koja čini osnovu ove anamneze Sofije: stvari se više nisu mogle dalje odvijati ovako kao do sada; »pravedni« Bog više nije mogao sam da čini nepravde i »sveznajući« više nije mogao da se ponaša kao čovek koji ništa ne sluti i ništa ne misli. Samorefleksija postaje neminovnom potrebom, a za to je potrebna mudrost: Jahve mora da se priseti svog apsolutnog znanja. Jer, ako Jov saznaje Boga, onda i Bog mora da saznaje samog sebe. Nemoguće je da Jahveova dvojaka priroda bude belodana ćelom svetu, a da to samo njemu ostaje skriveno. Onaj ko saznaje Boga, taj na njega i deluje. Jahve nije uspeo da uništi Jova i taj neuspeh je preobrazio Jahvea.

Pokušaćemo sada da na osnovu nagoveštaja *Svetog pisma* i istorije rekonstruišemo ono što sledi ovom preobražaju Boga. U tu svrhu moramo da se vratimo u pradavno vreme postanka i to pračoveku ante lapsum. Ovaj je kao Adam uz pomoć Tvorca iz svojih slabina stvorio Evu kao svoj ženski pandan, kao što je Tvorac iz svoje pramaterije stvorio hermafroditskog Adama i sa njim bogoliki deo čovečanstva, naime narod Izraela.[48] U tajnoj analogiji Adam je morao da doživi da je njegov prvi sin (isto kao i Sotona) postao ubica i prestupnik pred licem Gospoda, čime se prolog na nebu ponovio na zemlji. Bez većih teškoća se može naslutiti da upravo tu leži dublji razlog zbog čega je Jahve određenog Kaina uzeo pod svoju izuzetnu zaštitu — ta on je slika i prilika Sotone u malome. Za neki uzor rano preminulom Avelju, koji je Bogu bio draži od Kaina, naprednog ratara (koga je verovatno savetovao neki od anđela-

[48] **Sto se tiče dela čovečanstva koji nije bio bogolikog obličja, a koji verovatno potiče od antropoida iz vremena pre Adama, videti gore, Par. 576.**

-Sotone), mi u stvari nismo čuli. Možda je to bio neki drugi Božji sin, konzervativnije prirode od Sotone, ali ne i neka lutalica, privržena novim i crnim mislima, već sin koji je bio potpuno privržen svome ocu i koji je gajio samo očeve misli i delovao u unutrašnjem krugu nebeske ekonomije. Stoga verovatno njegova zemaljska slika i prilika, Avelj, i može tako brzo da se »otrgne od sveta zla«, da se poslužimo recima Knjige Mudrosti, i da se vrati Ocu, dok Kain mora da okusi prokletstvo svoje naprednosti, s jedne strane, i svoje u moralnom pogledu manje vrednosti, s druge strane.

Ako je praotac Adam slika i prilika Tvorca, onda je njegov sin Kain sigurno slika i prilika Božjeg sina Sotone, pa je stoga osnovana pretpostavka da je i Božji ljubimac Avelj imao svoju odgovarajuću sv UTCEpoupavitj) iona). Prvi opasni konflikti koji su se u prividno uspelom i zadovoljavajućem stvaranju zbili na samom početku, greh prvog čoveka i bratoubistvo. navode nas na razmišljanje, tako da mi i nehotice moramo sebi da predočimo da početna situacija, kada je naime duh Boga lebdeo nad pustim ponorom, ne ukazuje na to da bi smeli da očekujemo apsolutno savršen rezultat. Sam Tvorac, koji je inače svaki dan svoga stvaranja smatrao uspelim, propustio je da povoljno oceni ono što je uradio u ponedeljak. On jednostavno nije rekao ni jednu reč; on je posmatrač koji koristi argumentum ex silentio! A toga dana je izvršio konačno razdvajanje gornjih i donjih voda. postavivši između njih kopno. Jasno je da se već onda, kao ni kasnije, ovaj neizbežni dualizam nije sasvim uklapao u monoteistički koncept, jer ukazuje na jedan metafizički razdor. Ova pukotina, kao što nam je poznato iz istorije, morala je tokom hiljada godina stalno da bude krpljena, skrivana ili čak i negirana. Uprkos svemu tome ona je došla do izražaja već na samom početku u raju, budući da se Tvorcu, nasuprot njegovom programu da čoveka, kao najmudrije biće i gospodara svih stvorenja, stvori poslednjeg dana stvaranja, potkrala ili mu je poturena čudna nedoslednost, stvorivši zmiju koja je

znatno mudrija i svesnija od Adama, a uz to je još nastala pre njega. Teško je zamisliti da se Jahve sam sa sobom poigrao, mnogo je verovatnije da je tu umešao svoje prste njegov sin, Sotona, koji je majstor u trikovima i kvarilac igre i voli da izazove neugodne konflikte. Jahve je doduše pre Adama stvorio reptilije, ali to su bile obične, u najvećoj meri neinteligentne zmije, od kojih je Sotona sebi odabrao jednu s drveta da bi se uvukao u njeno obličje. Od tada je zmija na glasu kao najinteligentnija životinja **(TO** TCVEUnati**.xojTaTOV** £$v)*. Pored toga ona potom postaje najomiljeniji simbol za vous (duh, razum), te dolazi do velikih počasti, simbolizujući čak i drugog Božjeg sina, jer se ovaj shvata kao *logos* (često se javlja kao identičan sa nousom) koji izbavlja svet. Po jednoj kasnije nastaloj sagi zmija je u raju bila *Lilit,* Adamova prva žena, sa kojom je izrodio vojsku demona. Ova saga ujedno nagoveštava da je tu posredi bila neka smicalica, za koju se teško može pretpostaviti da se odigrala u skladu sa Božjim namerama. *Sveto pismo zna* samo za Evu kao legitimnu ženu Adamovu. Međutim, čudno je da pračovek, koji predstavlja sliku i priliku Boga, po tradiciji takođe ima dve žene kao i njegov nebeski prototip. Kao što je ovaj legitimno povezan sa ženom Izrael, pri čemu je uz to odvajkada imao jednu žensku pneumu kao prisnu prijateljicu, tako je Adam prvo oženjen sa Lilitom (ćerkom emanacije ili Sotone) kao (sotonskim) pandanom Sofije. Eva bi odgovarala narodu Izraela. Mi, razume se, ne znamo zašto je tako kasno primećeno da Ruah Elohim, »duh Božji«, nije samo žensko biće, već je i biće koje relativno samostalno postoji pored Boga, kao i da je davno pre braka sa Izraelom postojala Jahveova veza sa Sofijom. Takođe ne znamo šta je razlog tome da je u staroj tradiciji nestalo sećanje na ovaj prvi savez. Uostalom, isto tako se kasno saznalo za nezgodnu vezu Adama sa Lilitom. Mi nismo u stanju da utvrdimo da li je Eva Adamu bila onako nezgodna supruga kao što je Jah-

***» Ovo shvatanje nalazimo kod Fila Judeja (Philo Judaeus).**

veu bio nezgodan narod koji je tako reći stalno flertovao sa nevernošću. U svakom slučaju porodični život praroditelja nije bio ispunjen samo radošću: njihova prva dva sina predstavljaju tip neprijateljske braće, jer je tada izgleda jošipostojao običaj da se realizuju mitološki motivi. (Danas se to smatra neprihvatljivim, pa se, ukoliko se i pojavi, odbacuje). Roditelji mogu da se podele po nasledno opterećujućem faktoru: Adam samo treba da se priseti svoje demonske princeze, a Eva ne sme da zaboravi da je upravo ona bila prva koja je dozvolila da je zmija zavede. Kao ni prvi greh, tako ni intermeco sa Kainom i Avelj om nije pomenut na listi izvrsnih predmeta stvaranja. Takav zaključak možemo da izvedemo, jer sam Jahve izgleda nije obavešten o pomenutim događajima. I ovde, kao i kasnije, postoji sumnja da se iz sveznanja nisu izvukli potrebni zaključci, odnosno Jahve se ne priseća svog saznanja, pa je otuda posle iznenađen rezultatom. Ovaj fenomen se može zapaziti i kod ljudi, naime kod onih slučajeva kada čovek ne može da se odrekne uživanja u svojim sopstvenim emocijama. Mora se priznati da napad besa ili stanje žalosti mogu da imaju svoje potajne draži. Ako to ne bi bilo tako, onda bi čak i većina došla do izvesne mudrosti.

Iz ove perspektive ćemo možda bolje razumeti šta se zbilo sa Jovom. U pleromatskom ili bardo stanju[50] (kako ga Tibetanci nazivaju) vlada potpuno igranje sa svetom, ali sa stvaranjem, tj. sa prelaskom sveta na distinktno zbivanje u prostoru i vremenu, događaji počinju da se međusobno taru i udaraju jedan o drugog. Zastrt i zaštićen rubom očinskog plašta, Sotona stavlja čas ovde čas tamo lažne, a ponegde tačne akcente, usled čega nastaju zapleti koji, izgleda nisu bili predviđeni planom Tvorca, pa otuda deluju kao iznenađenja. Dok nesvesne kreature kao životinje, biljke, kristali koliko znamo funkcionišu na zadovoljavajući način, sa čovekom stvari nekako uvek ispadnu loše. Njegova svest je doduše

»• Up. moj komentar uz *Bardo Thodol.* Par. 831.

na početku samo neznatno veća od svesti životinja, usled čega se i njegova sloboda volje pokazuje kao krajnje ograničena. Ali Sotona se interesuje za njega i eksperimentiše s njim na svoj način, za vodeći ga da čini neprikladne stvari, a njegovi anđeli ga podučavaju u naukama i umethostima, koje su do sada bile privilegija savršenosti plerome. (Sotona je već tada zaslužio ime »Lucifer«!) Neobične, nepredviđene nastranosti ljudi izazivaju Jahveove afekte, zaplićući ga na taj način u njegovu sopstvenu tvorevinu. Intervencije Božanstva postaju neizbežne i neminovne. Ali ove urađaju samo prolaznim uspesima, što stvara nezadovoljstvo; čak ni drakonska kazna potapanja svega živoga (sa izuzetkom izabranih), kojoj po mišljenju starog Johana Jakoba Šojhcera (Johann Jacob Scheuchzer) nisu izmakle ni ribe (kako to petrefakti pokazuju), nije imala trajnog dejstva. Božje stvaranje se i nadalje pokazuje inficiranim. Jahve začudo razlog tome uvek traži kod ljudi, koji izgleda neće da slušaju, a nikada kod svog sina, izvoru svih ujdurmi. Ova pogrešna orijentacija može samo da pooštri njegovu i inače već razdražljivu prirodu, tako da bogobojažljivost kod ljudi počinje da se smatra opštim principom i početkom svake mudrosti. Dok ljudi teže da pod ovom krutom disciplinom prošire svoju svest sticanjem izvesne mudrosti, tj. najpre putem obazrivosti i razboritosti[51], dotle se iz ovog istorijskog razvoja može videti da je Jahve od dana stvaranja izgubio iz vida svoju pleromatsku koegzistenciju sa Sofijom. Na njeno mesto je došao savez sa izabranim narodom, koji se time potiskuje, odnosno pomera u žensku ulogu. Tadašnji »narod« se sastojao od jednog matrijarhalnog muškog društva, u kome je ženi pripadala samo sekundarna uloga. Otuda je Božji brak sa Izraelom bio jedna bitno muška stvar, kao na primer (nekako u isto vreme) osnivanje grčkog polisa. Potčinjenost žene bila je utvrđena stvar. Žena se Smatrala nesavršenijim bićem od muškarca, kako to već pokazuje prijemčivost Eve za došaptavanja zmi-

[51] **Up. tppoviu.w<; u paraboli o nevernom upravitelju. (Luka 16, 8).**

je u raju. *Savršenstvo* je cilj kojem teži muški princip, dok je žena po prirodi svojoj sklona *potpunosti.* I zaista, i danas muškarac može bolje i duže da izdrži neko relativno savršenstvo, dok ženi ono po pravilu ne odgovara i može čak da joj postane opasno. Kada žena teži savršenstvu, onda ona zaboravlja svoju u odnosu na ovo dopunjavajuću ulogu, naime potpunost, koja je po sebi doduše nesavršena, ali zato čini neophodnu suprotnost savršenstvu. Jer, kao što je potpunost uvek nesavršena, tako je savršenstvo uvek nepotpuno i predstavlja jedno krajnje stanje koje je beznadežno sterilno. »Ex perfecto nihil fit«, kažu stari učitelji, dok »imperfectum« nosi u sebi klice budućih poboljšanja. Perfekcionizam uvek završava u nekom ćorsokaku, dok samoj potpunosti nedostaju selektivne vrednosti.

Brak sa Izraelom počiva na perfekcionističkoj nameri Jahvea. Time je isključen onaj odnos koji bi se mogao označiti kao »Eros«. Pomanjkanje Erosa, tj. vrednosnog odnosa, prilično se jasno pokazuje kod Jova: divna paradigma stvaranja je jedno čudovište, ali se to ne kaže za čoveka — imajmo to na umu! Jahve nema Erosa, nema odnos prema čoveku, već je samo u stanju odnosa prema nekom cilju, a čovek treba da mu pomogne da ga dosegne. To ga, međutim, ne sprečava da bude ljubomorniji i nepoverljiviji od bilo kojeg supružnika, pri čemu on ima na umu svoju nameru a ne čoveka.

Vernost naroda postaje utoliko važnija, ukoliko Jahve sve više zaboravlja mudrost. Ali narod uvek nanovo postaje neveran, uprkos raznovrsnih dokaza naklonosti. Ovo ponašanje nije, naravno, ublažilo Jahveovu ljubomoru i njegovo nepoverenje, pa stoga insinuacija Sotone, kada je Jahveu šapnuo na uho sumnju u vernost Jovovu, pada na plodno tlo. Uprkos svoj uverenosti u vernost Jova, on bez okolišenja daje svoju saglasnost za najgora mučenja. Tu nam više nego ikada nedostaje čovekoljubivost Sofije. Sam Jov već teži za skrivenom mudrošću.

Jov označava vrhunac ovog nezgodnog razvoja. On kao paradigma predstavlja misao koja je sazrela

u tadašnjem čovečanstvu, jednu opasnu misao koja postavlja visoke zahteve pred mudrost bogova i ljudi. Jov je toga doduše svestan, ali on očigledno nije dovoljno upućen u Koaeternu Sofije sa Bogom. Pošto ljudi osećaju da su prepušteni samovolji Jahvea, potrebna im je mudrost, ali ova nije potrebna Jahveu, pošto mu se do sada ništa nije isprečavalo na putu do ništavnost čoveka. Sa dramom o Jovu, međutim, situacija se iz osnova menja. Tu Jahve nailazi na istrajnog čoveka koji ostaje pri svom pravu sve dok ne mora da se ukloni brutalnoj sili. On je video lice Boga i njegovu hesvesnu raspolućenost. Bog je saznan i to saznanje nije delovalo samo u Jahveu. već i u ljudima, i tako su upravo ljudi poslednjih predhrišćanskih stoleća, blagim dodirom od strane preegzistentne Sofije, kompenzirajući Jahvea i njegovo držanje, istovremeno dovršili anamnezu mudrosti. Njima se mudrost, koja je u visokom stepenu personifikovana, obelodanjujući na taj način svoju autonomiju, otkriva kao ljubazan pomagač i branitelj protiv Jahvea i predočava im svetli, blagi, pravedni i ljubazni aspekt njihovog Boga.

Jahve je onda, kada je Sotona svojim delovanjem kompromitovao raj koji je bio planiran kao nešto savršeno, prognao Adama i Evu, koje je stvorio kao odraze svog muškog bića i svoje ženske emanacije, u izvanrajski svet ljuski ili međusvet. Ostaje nejasno u kolikoj meri Eva predstavlja Sofiju a u kolikoj Lilit. Adam poseduje prioritet u svakom pogledu. Eva je stvorena iz njegova tela. Otuda ona dolazi na drugo mesto. Pominjem ovu pojedinost iz Postanka, jer ponovno javljanje Sofije u božanskom prostoru ukazuje na buduća zbivanja stvaranja. Ona je »delateljica«; ona ostvaruje misli Boga, dajući im materijalni oblik, što je povlastica ženskog bića uopšte. Njena zajednica sa Jahveom predstavlja večni Hierosgamos, iz kojeg se stvaraju i rađaju svetovi. Predstoji veliki preokret: *Bog hoće da se* obnout *u misteriji nebeske svadbe* (kako su to egipatski glavni bogovi odvajkada činili) i *hoće da postane čovek.* On u tu svrhu izgleda koristi egipatski uzor božanske

inkarnacije u faraonu, koja je, međutim, sa svoje strane opet samo jedan odraz večnog pleromatskog hijerosgamosa. Ali ne bi bilo ispravno pretpostaviti da se ovaj arhetip tako reći mehanički ponavlja. To, koliko znamo, nikada nije slučaj, pošto se arhetipske situacije vraćaju samo u slučajevima naročitih podsticaja. Pravi razlog Jahveove želje da postane čovek treba potražiti u raspravi sa Jovom Mi ćemo se malo dalje opširnije pozabaviti ovim pitanjem.

IV

Kao što se odluka Jahvea da postane čovek naoko povodi za staroegipatskim uzorom, tako isto možemo da pretpostavimo da se taj proces u pojedinostima oslanja na određene prefiguracije. *Približavanje Sofije znači jedno novo stvaranje.* Međutim, ovoga puta ne treba da bude izmenjen svet, već Bog hoće da izmeni svoje sopstveno biće. Čovečanstvo ne treba, kao što je to ranije bilo, da bude uništeno, već treba da bude *spašeno.* U toj odluci se prepoznaje čovekoljubivi uticaj Sofije: ne treba da budu stvoreni novi ljudi, već treba da bude stvoren samo jedan čovek — *bogočovek.* U tu svrhu mora biti primenjen obrnuti postupak. Muški Adam secundus ne treba kao prvi da proiziđe neposredno iz ruku Tvorca, već on treba da bude rođen od strane jedne ljudske žene. Prioritet ovoga puta pripada, dakle, Evi secunda i to ne samo u vremenskom već i u supstancijalnom smislu. Po svedočenju takozvanog Proto-jevanđelja, naime specijalno Post. 3, 15, druga Eva odgovara »ženi i njenom semenu«, koja će zmiji »smrskati glavu«. Kao što je Adam izvorno hermafroditske prirode, tako i »žena i njeno seme« imaju vrednost jednog ljudskog para, naime kao par koji čine Regina coelestis i Majka božja, s jedne strane, r Božji sin, koji nema ljudskog oca, s druge strane. Tako Marija, devica, biva izabrana kao čista posuda za buduće rođenje boga. Njena samostalnost i nezavisnost u odnosu na muškarca ističe se njenim principijelnim de-

vičanstvom. Ona je »ćerka Boga«, koja se, kao što će to posle putem dogme biti utvrđeno, već od samog početka odlikuje privilegijom bezgrešnog začeća, čime je ujedno oslobođena ljage naslednog greha. Njena pripadnost status ante lapsum je time evidentna. Time se određuje jedan nov početak. Božanska čistota njenog stanja dopušta da se bez daljega sagleda da ona ne oličava samo imago Dei u nesmanjenoj čistoti, već da kao Božja nevesta inkarnira i svoj prototip, Sofiju. Njena u starim dokumentima opširno predočavana čovekoljubivost daje da se nasluti da se Jahve kod tog svog najnovijeg stvaranja u bitnome rukovodio .Sofijom. Jer, Marija, »blagoslovena među ženama«, je prijateljica i zastupnica grešnika, a grešnici su svi ljudi. Ona je kao i Sofija medijatriks (Mediatrix) koji vodi ka Bogu, obezbeđujući na taj način ljudima blaženstvo besmrtnosti. Njen assumptio je uzor za telesno vaskrsenje čoveka. Kao Božja nevesta i nebeska kraljica ona zauzima mesto starozavetne Sofije.

Značajne su neobične mere predostrožnosti kojima se okružuje uobličenje Marije: conceptio immaculata, istrebljenje macula peccati, trajni virginitet. Time se očevidno Majka Božja obezbeđuje od Sotoninih pokušaja. Iz te Činjenice se može zaključiti da se Jahve poslužio svojim sveznanjem, jer u ovome postoji jasno saznanje o izopačenim sklonostima kojima je tamni Sin božji podložan. Marija bezuslovno mora biti zaštićena od njegovih korumpirajućih uticaja. Neizbežna posledica ovih preduzetih zaštitnih mera predostrožnosti svakako je okolnost koja nije u dovoljnoj meri uzeta u obzir prilikom dogmatskog vrednovanja: oslobođenjem od naslednog greha Devica se lišava i opšte čovečnosti, čije je opšte obeležje nasledni greh, a samim time se lišava i potrebe za spasenjem. Stanje status ante lapsum znači isto toliko koliko i rajska, tj. pleromatska i božanska egzistencija. Marija se primenom naročitih zaštitnih mera tako reći uzdiže u status jedne boginje i time gubi svoju potpunu ljudskost: ona neće svoje dete kao ostale majke začeti u pragrehu i otuda ono nikada

neće biti čovek već bog. Nikađa se — barem koliko je meni poznato — nije zapazilo da je time dovedeno u pitanje stvarno Božje postajanje čovekom, odnosno da je to njegovo očovečenje samo delimično ostvareno. Oboje, *majka i sin, nisu stvarni ljuđi, već su bogovi.*

Ovo uređenje znači doduše jedno uzvišen je ličnosti Marije u muškom smislu, budući da se ona približava savršenosti Hrista, ali ujedno ono znači i povredu ženskog principa nesavršenosti, tj. potpunosti, budući da se ova perfekcioniranjem smanjuje sve do onog malog ostatka koji Mariju još razlikuje od Hrista — Phoebo propior lumina perdit! Sto se ženski ideal ovim sve više povija u pravcu muškog, utoliko žena više gubi mogućnost da kompenzira mušku težnju za savršenstvom, te nastaje jedno muški idealno stanje, koje je, kao što ćemo videti, ugroženo od strane jedne enantiodromije. Put u budućnost ne vodi dalje od savršenosti, izuzev ako bi došlo do jednog preokreta, tj. do katastrofe ideala, koja je mogla biti izbegnuta putem ženskog ideala potpunosti. Sa jahveističkim perfekcionizmom Stari zavet se nastavio u Novi zavet, a ženski princip, i pored svih priznanja i uzvišenja, nije uspeo da se probije protiv patrijarhalne vladavine. On će se, dakle, još pojaviti.

V

Prvi sin praroditelja, koje je Sotona iskvario, nije uspeo. On je bio eidolon Sotone i samo je mlađi sin Avelj Bogu bio ugodan. Slika božja bila je u Kainu izopačena, dok je nasuprot tome u Avelju bila daleko manje zamućena. Kao što je prvobitni Adam bio zamišljen kao slika Boga, tako i uspeli Božji sin, uzor Aveljov (o kome, kao što smo videli, ne postoje nikakvi dokumenti), predstavlja prefiguraciju bogočoveka. Za ovog poslednjeg pozitivno znamo da je kao logos preegzistentan i koaeteran, pa čak i 6U.OOVOT.OS- (identičan, istog bića) sa Bogom. Stoga se Avelj može posmatrati kao nesavršen prototip Božjeg

sina koji je sada trebalo da bude začet u Mariji. Kao što je Jahve prvobitno pokušao da u pračoveku sebi stvori htonički ekvivalent, tako on sada smera nešto slično, ali znatno bolje. U tu svrhu služe gore pomenute izvanredne mere predostrožnosti. Novi sin, Hristos, treba kao i Adam da bude htonički čovek, dakle da bude u stanju da pati i da bude smrtan, s jedne strane, i **da,** s druge strane, ne bude kao Adam samo puka slika Boga već i sam Bog, koji je stvoren iz samog sebe kao oca i koji kao sin podmlađuje oca. Kao bog je oduvek bio bog, a kao sin Marije, koja je očevidno slika Sofije, **on je** logos (sinoniman sa nousom), koji je, kao i Sofija, delatelj stvaranja, kako Jovanovo jevanđelje izveštc 'a.[32] Ovaj identitet Majke i Sina višestruko **je** potvi **'en od** strane mitologije.

Uprkos tome što **se** ko . rođenja Hrista radi o jednom istorijskom i jedinst- snom događaju, ipak je **ono** oduvek postojalo u več**:iOsti.** Laiku u tim stvari**ma** uvek je teško padala predstava o identitetu jednog bezvremenog i večnog **sa** jednim istorijskim i jedinstvenim događajem. Ali **on** mora **da se** privikne **na** misao da je »vreme« relativan pojam i da bi **ono** zapravo trebalo **da** bude prošireno pojmom o »istovremenoj« bardo ili pleromatskoj egzistenciji svih istorijskih zbivanja. Ono što postoji u pleromi kao večno »zbivanje«, to **se** u vremenu javlja kao aperiodična sekvencija, **tj.** u vidu višestrukog neredovnog ponavljanja. Navešćemo samo *jedan primer:* Jahve ima jednog uspelog (dobrog) i jednog neuspelog (lošeg) sina. Tom prototipu odgovaraju Kain i Avelj, Jakov i Isaija, kao i u svim vremenim i prostorima prisutan motiv zavađene braće, koji u bezbroj varijanata još uvek razbija porodice i predstavlja predmet zanimanja psihoterapeuta. Isto toliko i isto tako instruktivnih primera bi **se** moglo navesti **za** dve **žene** prefigurirane u večnosti. Takve stvari se stoga, kada se javljaju kao moderne varijante, ne mogu uzimati samo kao lični slučajevi, ćudljivosti ili slučajne individualne idiosinkrazije, već kao pleromatsko zbiva-

še Jevanđelje **po Jovanu, 1, 3. »Sve je kroz nju (reč) postalo i** bez nje **ništa** nije **postalo što je postalo,«**

nje koje se raspalo u vremenska pojedinačna zbivanja i predstavlja neophodan sastavni deo ili aspekt božanske drame.

Kada je Jahve stvorio svet iz njegove pramaterije, iz tzv. »ništa«, nije ni mogao drugačije da postupi nego da samog sebe potajno unese u stvaranje koje je on sam u svakom delu, u što je već odavno uverena svaka razumna teologija. Otuda i dolazi uveren je da se Bog može saznati iz njegovog stvaranja. Kada kažem da nije mogao drugačije da postupi, onda to ne znači nikakvo ograničenje njegove svemoći, već naprotiv priznanje da su u njemu sadržane sve mogućnosti i da shodno tome ne postoje nikakve druge mogućnosti do onih koje iskazuju njega.

Ceo svet je Božji i Bog je u ćelom svetu od samog početka. Cemu onda velika predstava inkarnacije, pitamo se začuđeno. Bog je de facto u svemu a ipak mora da je nešto nedostajalo kada je sada potrebno da se inscenira tako reći drugi ulazak u Stvaranje sa tako mnogo obazrivosti i brižljivosti. Pošto je Stvaranje univerzalno, pošto ono obuhvata najudaljenije zvezdane magline i pošto je u njemu i organski život ustrojen u beskonačnim mogućnostima varijanata i diferencijacija, to se teško u svemu tome može videti neki nedostatak. Da je Sotona svuda umešao svoj podmitljivi uticaj, to je iz mnogih razloga za žaljenje, ali to u biti ništa ne menja na stvari. Dati odgovor na ovo pitanje nije nimalo lako. Mi ćemo, naravno, biti spremni da tvrdimo da je Hristos morao da se pojavi da bi izbavio čovečanstvo od nevolja. Ali ako se prisetimo da je zlo prvobitno insinuirano od strane Sotone i da ga on još uvek unosi u svet, onda bi bilo znatno jednostavnije ako bi Jahve konačno jednom energično tog »partical joker« pozvao na red i ako bi eliminisao njegov štetan uticaj, a time i izvor zla. U tom slučaju mu priređivanje posebne inkarnacije sa svim nesagledivim posledicama koje očovečenje Boga donosi sa sobom uopšte ne bi bilo potrebno. Predočimo sebi šta to znači: *Bog postaje čovek.* To ne znači ništa manje nego svetski — revolucionarno preobraženje Boga. To znači nešto kao

svojevremeno Stvaranje, naime objektivaciju Boga. Tada se otkrio u prirodi uopšte; međutim, sada on želi još nešto specifičnije — da postane čovek. U stvari, moramo to da kažemo, tendencija u tom pravcu postojala je već odvajkada. Kada su se naime pojavili ljudi, očevidno stvoreni pre Adama, i sa njima viši sisari, Jahve je drugog dana, jednim posebnim stvaralačkim činom, stvorio jednog čoveka koji je bio slika i prilika Boga. Time se zbila prva pre figuracija ka očovečenju Boga. Jahve je narod, potomke Adama, uzeo u svoj lični posed i s vremena na vreme je proroke tog naroda ispunjavao svojim duhom. To su sve bila pripremna zbivanja i predznaci unutarbožanske tendencije da Bog postane čovek. U sveznanju pak je odvajkada postojalo saznanje o ljudskoj prirodi Boga ili božanskoj prirodi čoveka. Zato i nalazimo, daleko pre nego što je sastavljeno Postanje, odgovarajuća svedočanstva u staroegipatskim dokumentima: Ti nagoveštaji i prefiguracije očovečenja nam se na izgled čine sasvim nerazumljivim i suvišnim, pošto je sve stvoreno, nastalo ex nihilo, delo Boga, i pošto se ne sastoji ni iz čega drugog do iz Boga, pa je samim tim i čovek, kao i sve stvoreno, Bog koji je postao konkretan. Međutim, prefiguracije po sebi nisu zbivanja Stvaranja već su samo stepenice u procesu postajanja svesnim. Naime, veoma se kasno zapazilo (tj. još i danas se time bavimo) da je Bog Stvarno uopšte, dakle ne na poslednjem mestu i čovek. Ovo zapažanje je jedan sekularni proces.

VI

S obzirom na veliki problem, čijem razjašnjenju sada pristupamo, smatrao sam da ovaj ekskurs o pleromatskim zbivanjima kao uvod neće biti suvišan.

Šta je međutim stvarni razlog za istorijski događaj očovečenja Boga?

Da bismo mogli da odgovorimo na ovo pitanje, moraćemo da zahvatimo malo šire. Kao što smo vi-

deli, Jahve izgleda poseduje neku odbojnost u pogledu upotrebe svog sveznanja u odnosu na svoju dinamiku svemoći. Najinstruktivniji primer u tom pogledu je svakako njegov odnos prema Sotoni; stvari uvek tako stoje da izgleda kao da Jahve uopšte nije upućen u namere svoga sina. Međutim, to dolazi otuda što Jahve ne koristi svoje sveznanje. To se može objasniti samo na taj način da je Jahve u tolikoj meri bio opčinjen i zaokupljen svojim sukcesivnim aktima stvaranja da je pri tome zaboravio svoje sveznanje. Sasvim je shvatljivo da je čarobno otelovljenje najraznovrsnijih predmeta, koji nikada ranije i nigde nisu egzistirali u takvoj slikovitosti, prouzrokovalo beskrajni Božji zanos. Sofija se začelo sasvim tačno seća, kada kaže:

Kada je polagao temelje zemlji,
bila sam kraj njega kao ljubimica,
puna radosti iz dana *u dan ...[53]

Još u Knjizi o Jovu odzvanja gorda radost Tvorca, kada Jahve ukazuje na svoje životinje koje su mu uspele:

Pogledaj vodenog konja, kojeg sam
stvorio kao i tebe...

Prvenac on je Božjeg stvaranja,
stvoren za gospodara svojih drugova.[54]

Još u vreme Jova Jahve je opijen ogromnom moći i veličinom svoje tvorevine. Šta znače u poređenju s tim zadirkivanja Sotone i lamentacije ljudi stvorenih poput vodenih konja, pa čak i ako nose naličje Boga? Jahve je izgleda sasvim zaboravio šta ovo poslednje znači, inače sigurno ne bi totalno ignorisao Jovovo ljudsko dostojanstvo.

To su zapravo tek brižljive i najavljujuće pripreme za rođenje Hristovo, koje ukazuju na to da sve-

M Mudre izreke 8, 29—30.
[54] Jov 40, 10. i 14.

znanje počinje da stiče značajnijeg uticaja na Jahveovo delanje. Postaje primetna izvesna filantropska i univerzalistička crta. »Deca Izraela« ustupaju mesto ljudskoj deci, stupajući unekoliko u pozadinu, a pored toga od vremena Jova više ništa ne čujemo o nekim novim savezima. Izgleda da su na dnevnom redu Mudre izreke a primetna je i jedna prava novina, naime *apokaliptička saopštenja.* To ukazuje na metafizičke činove saznanja, tj. na »konstelisane« nesvesne sadržaje, koji su spremni da se probiju u svest. U svemu tome, kao što je već rečeno, prisutna je pomoć Sofije.

Ako se Jahveovo ponašanje sve do ponovnog nastupa Sofije osmotri u celini, onda u oči pada nesumnjiva činjenica da njegovo delanje prati izvesna *inferiorna svest.* Uvek nanovo se zapaža nedostatak refleksije i pomanjkanje odnosa prema apsolutnom znanju. Njegova svesnost, čini se, nije ništa više do primitivna »awareness« (za što, na žalost, ne postoji odgovarajuća nemačka reč). Taj pojam se može opisati sa »svest koja samo zapaža«. »Awareness« ne zna za refleksiju i moralnost. Samo se zapaža i slepo deluje tj. bez svesno-refleksivnog uključenja subjekta, čija je individualna egzistencija neproblematična. Danas bi takvo stanje psihološki označili kao »nesvesno« a pravno kao »neuračunljivo«. Činjenica da svest ne obavlja akt mišljenja ne dokazuje, međutim, da on ne postoji. On se samo odvija nesvesno i indirektno se pokazuje u snovima, vizijama, otkrovenjima i »instinktivnim« promenama svesti, i iz njihove prirode se može saznati da akt, odnosno činovi mišljenja potiču od jednog »nesvesnog« znanja i da su se ostvarili putem nesvesnih činova suđenja i zaključaka.

Nešto slično ovome zapažamo u čudnoj promeni do koje dolazi u ponašanju Jahvea posle epizode sa Jovom. Ne može se naravno sumnjati u to da on isprva nije svestan moralnog poraza koji je doživeo sa Jovom. U njegovom sveznanju ta činjenica je doduše već odvajkada postojala i nije nezamislivo da ga je to znanje nesvesno postepeno dovodilo u situaciju

da sa Jovom postupi tako nerazborito, kako bi putem dvoboja sa ovim postao nečega svestan i došao do određenog saznanja. Sotona, kome je ne bez razloga kasnije dato ime' »Lucifer«, umeo je češće i bolje da koristi sveznanje nego njegov otac.[8]* Izgleda da je među božjim sinovima on bio jedini koji je razvijao toliko inicijative. U svakom slučaju on je bio taj koji je Jahveu stvarao one nepredviđene poteškoće, za koje se u sveznanju znalo da su nužne, pa čak i neophodne za razvoj i dovršenje božanske drame. U to je spadao i odlučujući slučaj Jova, do kojeg je došlo samo zahvaljujući inicijativi Sotone.

Pobeda pobeđenog i potlačenog je očevidna: Jov je moralno stajao više od Jahvea. Stvorenje je u tom pogledu preraslo tvorca. Kao i uvek kada neki spoljašnji događaj dotakne neko nesvesno znanje, ovo poslednje, tj. nesvesno znanje može da postane svesno. Taj događaj se prepoznaje kao »deja vu« i mi se prisećamo preegzistentnog znanja o tome. Tako nešto slično mora da se dogodilo i sa Jahveom. Nadmoćnost Jova više ne može biti uklonjena iz sveta. Time je nastala jedna situacija, koja zaista zahteva da se o njoj razmišlja i reflektira. Iz tog razloga se upliće Sofija. Ona podržava neophodno samorazmatranje, omogućavajući na taj način Jahveovu odluku da postane čovek. Time pada jedna dalekosežna odluka: on se uzdiže iznad svog ranijeg primitivnog stanja svesti na taj način što indirektno priznaje da je čovek Jov u moralnom pogledu iznad njega i da zato još mora da nadoknadi propušteno — postajanje čovekom. Da nije doneo ovu odluku, dospeo bi u flagrantnu suprotnost prema svome sveznanju. Jahve mora da postane čovek, jer je ovome naneo nepravdu. On kao čuvar pravednosti zna da svaka nepravda

" I u hrišćanskoj tradiciji postoji shvatanje da je đavo već mnogo stoleća ranije znao za nameru Boga da postane čovek i da je zato Grcima došapnuo mit o Dionizu, kako bi, kada radosna poruka stvarno dopre do njih, mogli reći: »Pa, to smo već odavno znali.« Kada su kasnije konkvistadori na Jukatanu otkrili krstove Maja, španski biskupi su opet upotrebili isti argument.

mora biti kažnjena, a Mudrost zna da i nad njime vlada moralni zakon. *Pošto ga je njegovo Stvorenje prevazišlo, on mora da se obnovi.*

Pošto pak ništa ne može da se dogodi bez jednog preegzistentnog uzora, čak ni creatio ex nihilo, koja ipak mora da se poziva na večnu riznicu slika u fantaziji »delateljke«, to kao neposredni uzor za sina koji treba da bude stvoren dolazi u obzir (ali u ograničenoj meri) Adam, s jedne strane, a s druge strane (i to u većoj meri) Avelj. Adamovo ograničenje se sastoji u tome da je on, iako antropos, uglavnom Stvorenje i Otac. Aveljova prednost se sastoji u tome da je on, Bogu ugodni sin^ Začet a ne direktno stvoren. Pri tome se mora uzeti u obzir jedna nepovoljnost: on je rano nasilnim putem izgubio život, suviše rano da bi iza sebe ostavio udovicu sa decom, što zapravo spada u potpuno ostvarenu ljudsku sudbinu. Avelj nije onaj pravi arhetip Bogu ugodnog sina, već je jedna slika, ali kao takav on je prva slika koju poznajemo iz *Svetog pisma.* Slučaj boga koji rano umire zabeležen je i u tadašnjim paganskim religijama, a takođe i bratoubistvo. Otuda sigurno nećemo pogrešiti ako pretpostavimo da Aveljova sudbina ukazuje na neki metafizički događaj koji se odigrao između Sotone i nekog od božjih sinova koji je više bio odan ocu. O tome nam govore egipatska predanja. Kao što smo rekli, prefigurativna nepovoljnost, odnosno nedostatak Avelj ovog tipa ne može se prenebregnuti, jer je to integralni sastavni deo mitske drame o sinu, kako to pokazuju i potvrđuju razne paganske varijante ovog motiva. Kratak dramatičan tok Aveljove sudbine može sigurno, da posluži kao paradigma za život i smrt jednog boga koji je postao čovek.

Mi, dakle, neposredni razlog za Jahveovu težnju da postane čovek vidimo u uzvišenju Jova, a svrhu sveg tog zbivanja vidimo u diferenciranju svesti Jahvea. Za to je svakako bila potrebna jedna krajnje zaoštrena situacija, jedna afektivna peripetija bez koje se ne može postići nikakav viši nivo svesti.

VII

Za buduće rođenje Božjeg sina kao uzor, pored Avelja, dolazi još u obzir i od davnina utvrđena i tradicijom prenašana dispozicija junačkog života. On nije zamišljen samo kao nacionalni mesija, već i kao univerzalni spasitelj ljudi, pa otuda u obzir dolaze i paganski mitovi, odnosno otkrovenja u odnosu na život jednog čoveka koji su bogovi izabrali.

Rođenje Hrista je otuda obeleženo onim uobičajenim pojavama koje prate rođenje junaka, kao što su predskazanje, božansko začeće device, koincidencija sa trokratnim conunctio maxima (**J+** *o"h*) u znaku riba, koji uz to direktno uvodi novi eon, povezano sa saznanjem o rađanju jednog kralja, o proganjanju novorođenčeta, njegovom bekstvu i skrivanju, o neuglednosti njegova rođenja itd. Motiv razvoja junaka može se još videti u mudrosti dvanaestogodišnjaka u hramu, a za nasilno odvajanje od majke postoji još nekoliko primera.

Bez daljnjega je razumljivo da karakteru i sudbini očovečenog Božjeg sina pripada sasvim izuzetan interes. S obzirom na skoro dvehiljadugodišnju razdaljinu, nema sumnje da je veoma teško da se na osnovu sačuvanih tradicija rekonstruiše biografska slika Hrista; jer mi ne raspolažemo ni jednim jedinim tekstom koji bi i u najmanjoj meri odgovarao modernim zahtevima istoriografije. Istorijski verifikovane činjenice su krajnje oskudne, a ono što nam stoji na raspolaganju kao biografski materijal nije dovoljno da se na osnovu toga stvori besprekoran životopis ili predoči neki koliko-toliko verodostojan karakter. Izvesni teološki autoriteti su glavni razlog takvom stanju otkrili u činjenici da se od biografije i psihologije Hristove ne može odvojiti eshatologija. Pod eshatologijom uglavnom treba razumeti stav da Hristos nije samo čovek već ujedno i bog, te da on pored svoje ljudske sudbine doživljava i božansku sudbinu. Obe prirode se u tolikoj meri međusobno prožimaju da svaki pokušaj razdvajanja neminovno mora da osakati obe prirode: božanstvenost natkri-

ljuje čoveka, a čovek kao empirijska ličnost se teško može obuhvatiti. Cak ni saznajna sredstva moderne psihologije nisu dovoljna da se pomoću njih rasvetle sve nejasnoće. Svaki pokušaj razjašnjenja putem izdvajanja pojedinih crta predstavlja nasilje nad nekom drugom crtom, koja je isto toliko važna, bilo **u** pogledu božanstvenosti bilo u pogledu ljudskosti. Svakodnevica je u tolikoj meri prožeta elementima čudesnog i mitskog, da čovek nikada nije sasvim siguran u pouzdanost određenih činjenica. Ono što nesumnjivo najviše smeta i zbunjuje, to je okolnost da upravo najstariji spisi, naime spisi Pavla, ne pokazuju ni najmanje interesa za konkretnu ljudsku egzistenciju Hristovu. Ni sinoptička jevanđelja u tom pogledu ne zadovoljavaju, pošto imaju više karakter propagandnih spisa nego biografije.

Sto se tiče ljudske strane Hristove, ako se uopšte može govoriti o *samo* ljudskom aspektu, tu naročito jasno dolazi do izražaja »filantropija«. Ova crta je već nagoveštena u vezi Marije sa Sofijom i zatim, i to u posebnoj meri, u začeću putem Sv. Duha, čiju žensku prirodu personificira Sofija, jer je ona neposredna istorijska predforma *&yio\i* **irvEuu«,** koja je simbolizirana putem *goluba,* ptice boginje ljubavi. Hristova filantropija, međutim, biva u znatnoj meri ograničavana izvesnom predestinacijskom sklonošću, koja ga ponekad čak podstiče da svoje spasonosno otkrovenje uskrati onima koji nisu izabrani. Ako se učenje o predestinaciji uzme bukvalno, onda se ona teško može razumeti u okviru hrišćanske poruke. Ako se pak to učenje shvati psihološki kao sredstvo za postizavanje određenog efekta, onda se lako može shvatiti da aluzija na predodređenost uslovljava osećanje obeleženosti. Ako neko zna da je od postanka sveta izabran Božjom voljom i namerom, onda se on oseća izdvojenim iz prolaznosti i beznačajnosti obične ljudske egzistencije, te ga to prenosi u novi položaj sa dostojanstvom i značajem nekoga koji ima udela u božanskoj drami sveta. Time čovek biva doveden u blizinu Boga, što sasvim odgovara smislu jevanđeljske poruke.

Pored čovekoljublja u Hristovom karakteru je primetna i izvesna žestina, a uz to je kod njega, kao što je to često slučaj kod emocionalnih priroda, vidljivo i pomanjkanje samorefleksije. Nigde nema nekog traga koji bi pokazao da se Hristos nekada samom sebi čudio. Izgleda da on nije bio konfrontiran sa samim sobom. U tom pogledu postoji samo *jedan* značajan izuzetak, naime očajnički vapaj na krstu: »Bože moj, Bože moj, zašto si me napustio?« Tu njegovo ljudsko biće doseže božanstvenost, naime u trenutku kada Bog doživljava smrtnog čoveka i saznaje ono što je bio namenio svom vernom slugi Jovu da prepati. Tu se daje odgovor na Jova i kao što se vidi, ovaj uzvišeni trenutak je koliko božanstven toliko i ljudski, koliko »eshatološki« toliko i »psihološki«. I tu, gde se do kraja može osećati čovek, isto je tako upečatljivo prisutan božanski mit. A oboje je jedno te isto. Kako da se »demitologizira« lik Hrista? Takav racionalistički pokušaj iscedio bi celu tajnu ove ličnosti, a ono što bi preostalo ne bi više bilo rođenje i sudbina jednog boga u vremenu već jedan u istorijskom pogledu loše potvrđen učitelj, jedan jevrejski reformator koji je tumačen u helenističkom duhu i uz to loše shvaćen — otprilike jedan Pitagora ili Buda ili Muhamed, ali ni u kom slučaju sin Boga ili Bog koji je postao čovek. Pored toga se izgleda nije vodilo dovoljno računa o tome na kakva bi sve razmišljanja podstakao ovakav od svake mitologije dezinfikovani Hristos. Danas postoji, uprkos svih težnji teologije da je što je moguće više ignoriše, jedna empirijska psihologija koja bi mogla pobliže da osmotri izvesne izjave Hristove. Ako se te izjave odvoje od mita, onda se one mogu samo u ličnom smislu protumačiti. Ali do kakvog se zaključka konačno neminovno mora doći, ako se na primer izjava: »Ja sam put i istina i život; niko ne može dospeti do Oca, izuzev preko mene«[56], svede na ličnu psihologiju? Očevidno do onog istog zaključka do kojeg su došli Hristovi rođaci u svom neznanju o eshatologiji, kada

»• **Jovan 14, 6.**

su rekli: »Sišao je s uma.«[57] Čemu religija bez mita. kada ona, ako uopšte nešto znači, znači upravo tu funkciju koja nas povezuje sa večnim mitom?

Na osnovu ovih upečatljivih nemogućnosti prihvaćena je, kao iž nekog nezadovoljstva sa ovim teškim činjeničnim materijalom, pretpostavka da je Hristos samo jedan mit, što u ovom slučaju znači koliko i *fikcija.* Međutim, mit nije fikcija, već se sastoji od činjenica koje se neprekidno ponavljaju i uvek nanovo mogu posmatrati. Mit se zbiva sa čovekom i ljudi imaju isto tako mitske sudbine kao i grčki heroji. To što je život Hrista u velikoj meri mit, to još u tom vidu ništa ne govori protiv njegove činjeničnosti; ja bih rekao čak naprotiv, jer mitski karakter jednog života upravo izražava njegovu opšte ljudsku važnost. Psihološki je sasvim moguće da nesvesno, tj. jedan arhetip potpuno ovlada jednim čovekom, tako da on do u tančine određuje njegovu sudbinu. Pri tome mogu da se jave objektivne, tj. nepsihičke paralelne pojave, koje takođe predstavljaju arhetipa. U tom slučaju se ne samo čini već je stvarno tako da se arhetip ne ostvaruje samo u individui već i objektivno izvan nje. Pretpostavljam da je Hristos bio takva ličnost. Hristov život je upravo onakav kakav treba da bude, kada je on istovremeno život i boga i čoveka. On je *simbol,* sinteza heterogenih priroda, i to otprilike onako kao što bi Jahve i Jov bili objedinjeni u *jednoj* ličnosti. Jahveova namera da postane čovek, proizišla iz sukoba sa Jovom, ostvaruje se u životu i patnji Hrista.

VIII

Prisećajući se ranijih činova Stvaranja, čovek se pita u čudu gde pri svemu tome ostaje Sotona sa svojim subverzivnim uticajem. Pa on svuda baca svoj kukolj među zrnevlje. Prisustvo njegove ruke moglo bi se pretpostaviti u herodskom pokolju dece. Poznat je njegov pokušaj da namami Hrista da preuzme ulo-

« **Marko 3, 21.**

gu svetskog vladara. Isto je tako jasna činjenica da je, kako to proizilazi iz iskaza opsednutog, dobro obavešten o prirodi Hristovoj, a izgleda i da je Judu inspirisao a da pri tome nije bio u stanju da u značajnijoj meri utiče na žrtvenu smrt, odnosno da je spreči.

Njegova relativna neaktivnost objašnjava se delom sigurno brižljivom pripremom Božjeg rođenja, a delom i jednim čudnim metafizičkim događajem koji je Hrist doživeo: *On je video kako je Sotona poput munje pao s* neba.[58] Ovo priviđenje odnosi se na ovremenjenje jednog metafizičkog događaja, naime na istorijsko (za sada) konačno odvajanje Jahveovo od svog mračnog sina. Sotona je prognan iz neba i više nema prilike da svoga oca podstiče na sumnjive poduhvate. Ovaj »događaj« bi mogao da bude objašnjenje zašto Sotona, ma gde da se pojavljuje u istoriji postajanja čovekom, igra tako potčinjenu ulogu, koja ni u kom pogledu više ne podseća na raniji prisan odnos sa Jahveom. On je očigledno proigrao očinsku naklonost, te je oteran u izgnanstvo. Na taj način ga je ipak — doduše u čudesno uslovljenoj formi — stigla kazna, koja nam je nedostajala u povesti o Jovu. Iako je udaljen sa nebeskog dvora, ipak je zadržao vlast nad sublunarnim svetom. On nije direktno bačen u pakao već na zemlju, i tek u konačnom dobu treba da bude zatvoren i trajno onemogućen. Ubistvo Hrista ne treba njemu pripisati u greh, jer prefiguracijom u Avelju i u ranoumirućim bogovima žrtvena smrt znači sudbinom izabranom od samog Jahvea sprovedenu reparaciju za nepravdu nanesenu Jovu, s jedne strane, i delo u korist duhovnog i moralnog višeg razvoja čoveka, s druge strane. Jer, čovek nesumnjivo dobija u svom značaju, kada čak i sam Bog postaje čovek.

Usled relativnog ograničenja Sotone, Jahve je putem identifikacije sa svojim svetlim aspektom postao dobar Bog i Otac koji voli. On se doduše nije odrekao svoje jarosti i ume da kažnjava, ali pravedno. Slučajeve poput Jovovog, izgleda, ne treba više

s« **Luka 10, 18.**

očekivati. On se pokazuje kao dobar i milostiv: on ima milosti prema grešnoj ljudskoj deci i on se definiše kao sama ljubav. Iako Hristos ima puno poverenje u svoga oca i čak zna da je identičan sa njim, on ipak nije u stanju da izbegne da u Očenaš uplete opreznu r»«dbu (i opomenu): »Ne dovodi nas u iskušenje, već ?aas oslobodi zla.« To znači da bi bilo bolje da nas Bog, umesto što nas direktno navodi na zlo, toga oslobodi. Mogućnost da bi Jahve, uprkos svih mera predostrožnosti i izražene namere da postane summum bonum, mogao da se opet vrati ranijim putevima nije tako isključena, a da se to ne bi stalno moralo imati na umu. U svakom slučaju Hristos smatra celishodnim da u molitvi Oca podseti na svoje po ljude kobne sklonosti i da ga moli da ih se kloni. Po ljudskim shvatanjima je nedolično, pa čak i krajnje nemoralno zavoditi decu da počine dela koja bi za njih mogla postati opasna, i to jednostavno samo zbog toga da bi se ispitala, odnosno proverila njihova moralna postojanost! Uz to je razlika između deteta i odraslog čoveka neuporedivo manja nego između Boga i njegovih stvorenja, čiju moralnu slabost on najbolje mora da poznaje. Nesrazmera je čak toliko velika da bi se, kada ova molba ne bi stojala u Očenašu, ona morala označiti blasfemijom, jer se odista ne pristoji da se Bogu ljubavi i summum bonum pripisuje takva nedoslednost.

Šesta molba Očenaša u stvari omogućava da se stvari dublje sagledaju, pošto, s obzirom na tu činjenicu, ogromna sigurnost Hristova u pogledu njegova oca postaje nešto problematična. Na žalost, opšte je iskustvo pokazalo da se izuzetno pozitivne i kategoričke tvrdnje javljaju naročito u onim slučajevima kada treba da bude uklonjena neka tiha sumnja koja se ukazuje u pozadini. Mora se, međutim, priznati da bi bilo protivno svakom razumnom očekivanju, ako bi jedan bog, koji je odvajkada pored sve svoje plemenitosti bio u stanju da se prepusti katastrofalnim napadima besa, odjednom mogao da postane otelovljenje svega dobrog. Neizrečena ali dovoljno jasna sumnja Hristova u tom pogledu potvr-

đuje se u Novom zavetu, i to u apokalipsi Jovanovoj. Tamo se, naime, Jahve opet prepušta nečuvenom razornom besu u odnosu na čovečanstvo, od kojeg je izgleda ostalo svega 144.000 primeraka.[5*]

Čovek je zaista u dilemi kako da se takva reakcija uskladi sa ponašanjem jednog oca punog ljubavi, od koga bi se moralo očekivati da će svoje Stvaranje konačno ozariti strpljenjem i ljubavlju. Štaviše sve govori u prilog shvatanja da upravo pokušaj da konačno i apsolutno pobedi Dobro neminovno vodi ka nagomilavanju Zla, i time do katastrofe. U poređenju sa krajem sveta, razaranje Sodome i Gomore, pa čak i potop, predstavljaju čistu dečju igrariju, jer ovog puta Stvaranje potpuno ispada iz koloseka. Pošto je Sotona privremeno zatvoren, pa zatim savladan i bačen u ognjeno jezero," onda uništenje sveta ne može biti delo đavola, već predstavlja jedan »act of God« na koji đavo nema nikakvog uticaja.

Smaku sveta prethodi činjenica da čak ni pobeda Božjeg sina Hrista nad svojim bratom, Sotonom (protivudar Avelja na Kaina), nije potpuno, odnosno konačno i stvarno izvojevana, jer se pre toga još mora očekivati poslednja moćna manifestacija Sotonina. Teško je pretpostaviti da bi Sotona mirno prihvatio inkarnaciju Boga u svome sinu Hristu. Ona mora da je u njemu probudila žestoku ljubomoru, kao i želju da podražava Hrista (koja mu uloga kao **AVTIUIP'OV** naročito odgovara), te da sa svoje strane inkarnira *mračnog* Boga. (Ovim su se kasnije legende, kao što je poznato, izdašno bavile). Ovaj plan se ostvaruje putem lika *Antikrista* i to po isteku astrološki predodređenog milenijuma, koji se pripisuje vremenskom trajanju Hristove vladavine. U tom već novozavetnom iščekivanju oglašava se sumnja u neposrednu konačnost ili univerzalnu delotvornost spasiteljskog dela. Na žalost — mora se reći — ova iščekivanja obrazuju nereflektirana otkrovenja, koja se pak nigde ne suočavaju ili barem usaglašavaju sa ostalim učenjem o spasenju.

[5*] Otkrovenje 7, 4.
•o Ibid., 19, 20.

IX

Buduća apokaliptička zbivanja pominjem pre svega samo zatc da bih ilustrovao sumnju koja se direktno izražava u šestoj molbi Očenaša, a ne da bih predočio neko shvatanje o apokalipsi uopšte. Na to ću se vratiti u svom daljem izlaganju. Prethodno moramo da se pozabavimo s pitanjem kako stoje stvari sa ljudskim otelovljenjem Boga posle Hristove smrti. Od davnina smo učili da je taj čin postajanja čovekom jedinstven istorijski događaj, kao i da se ne može očekivati ponavljanje tog događaja a ni dalje otkrovenje logosa, pošto je i ono okončano u jedinstvenom događaju pojave Boga u ljudskom obličju na zemlji pre skoro 2000 godina. Jedini izvor otkrovenja i krajnji autoritet je dakle *Biblija,* a Bog je to samo utoliko što je autorizovao spise *Novog zaveta.* Sa krajem *Novog zaveta* završavaju se autentična saopštenja Boga. To je protestantsko stanovište! Katolička crkva, direktna naslednica i nastavijačica istorijskog hrišćanstva, po tom pitanju je nešto oprezniji, jer pretpostavlja da se dogma uz pomoć Sv. Duha može dalje razvijati. Ovo shvatanje stoji u potpunom skladu sa Hristovim učenjem o Sv. Duhu a time i sa daljim produženjem inkarnacije. Hristos zastupa gledište da je onaj ko u njega veruje, odnosno veruje da je on Sin božji, u stanju da počini ista ona dela koja on čini, pa čak i viša dela nego što je on počinio.*[1] On podseća svoje apostole da im je rečeno da su bogovi.** Vernici ili izabranici su deca Božja i »sunaslednici Hristovi«.** Kada Hristos napušta zemaljsko poprište, zamoliće Oca da njegovima pošalje »branitelja« (»Parakleta«), koji će večno ostati kod njih i u njima.[64] Branitelj pak je Sv. Duh, koga Otac šalje. Taj »Duh istine« poučiće vernike i »uputiće ih u celu istinu«.[65] Hristos je prema tome

« Jovan 14, 12.
«s Ibid., 10, 34.
•* Poslanica Rimljanima 8, 17.
**** Jovan 14, 16. i d.**
«s Ibid., 14, 21. i 16, 13.

sebi zamislio jedno trajno ostvarenje Boga u njegovoj deci i stoga u svojoj braći i sestrama u duhu, pri čemu njegova dela čak i ne moraju neminovno da važe kao najveća.

Budući da Sv. Duh predstavlja treće lice Trojstva i da je u svakom od tri lica svagda prisutan ceo Bog, to onda prebivanje Sv. Duha ne znači ništa drugo do približavanje vernika statusu Božjeg sina. Otuda se lako može razumeti navod: »Vi ste bogovi.« Tom deificirajućem dejstvu Sv. Duha približava se, prirodno, imago Dei, koja je svojstvena izabranom. Bog u obličju Sv. Duha podiže svoje prebivalište kod čoveka i u čoveku, jer on očigledno namerava da se neprekidno ostvaruje ne samo u potomcima Adamovim već i u neodređeno velikom broju vernika ili pak možda čovečanstvu uopšte. Otuda je karakteristično da su Barnaba i Pavle u Listri identifikovani sa Zevsom i Hermesom: »Bogovi su postali nalik na ljude i sišli su do nas.«** To je naravno bilo naivnije shvatanje hrišćanske transmutacije, ali upravo zato i deluje uverljivo. Takav slučaj je verovatno i imao Tertulijan pred očima, kada je »sublimiorem Deum« označio kao neku vrstu »podarivača božanstvenosti« koji je »bogove napravio od ljudi«.*7

Inkarnaciji Boga u Hristu je utoliko potrebno produženje i dopuna što Hristos usled partogeneze i bezgrešnosti nije bio empirijski čovek i stoga, kako stoji u Jov. **1, 5,** predstavlja svetlost koja je doduše zračila u tminu, ali je ova nije shvatila. On je ostao izvan i iznad stvarnog čovečanstva. Jov je pak bio običan čovek i otuda ona njemu po božanskoj pravednosti nanesena nepravda može da bude ispravljena samo putem inkarnacije Boga u empirijskom čoveku. Taj čin pokore obavlja se preko Parakieta, jer kao što čovek pati zbog Boga, tako Bog mora da pati zbog čoveka. Drugačije među njima ne može biti »pomirenja«.

oe Dela apostola 14, 11.

•7 »Mancipem quendam divinitatis, qui ex hominibus deos fecerit« Tertullian, *Apologeticus adversru gentes.* U: Migne, *Patr. lat,* 386.

Neprekidno, neposredno delovanje Sv. Duha na ljude određene da budu deca de facto znači očovečenje koje se obavlja u širinu. Hristos kao od Boga rođeni sin je prvenac, kome sledi veliki broj potom rođene braće i sestara. Ovi poslednji pak doduše nisu rođeni, odnosno Stvoreni niti od Sv. Duha niti ih je rodila Devica. To može da umanji njihov metafizički status, ali njihovo samo ljudsko rođenje ni u kom slučaju neće ugroziti njihove izglede na počasno mesto na nebeskom dvoru, niti će umanjiti njihovu sposobnost u pogledu ostvarenja čudesnih dela. Njihovo niže poreklo (iz klase sisara) ih ne sprečava da stupe u blizak rodbinski odnos sa Bogom kao Ocem i Hristom kao »bratom«. U prenosnom smislu je to čak i »krvno srodstvo«, jer su dobili deo od Hristove krvi i mesa, što znači više nego puka adopcija. Ove duboke promene u ljudskom statusu direktno su uslovljene *spasiteljskim delom* Hristovim. Spasenje ili izbavljenje ima razne aspekte, a pre svega aspekt *iskupljenja* za grehove čovečanstva ostvarenog putem Hristove smrti. Njegova krv čisti nas od zlih posledica greha. On pomiruje Boga sa čovekom i oslobađa ovoga od preteče mu kobi božjeg besa i večnog prokletstva. Sasvim je jasno da takve predstave o Bogu-Ocu još uvek pretpostavljaju postojanje još uvek opasnog Jahvea kojeg se mora ublaživati: mučenička smrt njegova sina mora da mu pruži zadovoljenje za jednu uvredu: on je doživeo »tort moral« i stvarno bi bio spreman da se užasno osveti. Mi se ovde opet spotičemo o nesrazmeru između tvorca sveta i njegovih stvorenja, koja se na njegovu nevolju nikada ne ponašaju onako kako bi on to želeo. To je kao kada bi neko hteo da razvije kulturu bakterija, a nikako mu to ne uspeva. On tada, dakako, može da psuje zbog toga, ali razlog pogrešnom rezultatu neće potražiti kod bakterija, niti će poželeti da ih zbog toga moralno kazni. Štaviše, potražiće pogodnije, hranljivije tle. Ponašanje Jahvea prema njegovim stvorenjima protivureči svim zahtevima takozvanog »božjeg« *razuma,* čije posedovanje čoveka treba da razlikuje od životinje. Uz to treba imati u vidu da bakteriolog

može da se prevari u izboru hranljivog tla, jer on je samo čovek. Međutim, Bog, s obzirom na svoje sveznanje, ne bi nikada mogao da se prevari ako bi se obratio svom sveznanju. On je doduše svoja ljudska stvorenja opremio izvesnom svešću i time odgovarajućim stepenom slobode volje. Ali on može da zna da time čoveka dovodi u iskušenje da dođe do opasne samostalnosti. To utoliko ne bi bio suviše veliki rizik, ako bi čovek imao posla sa jednim samo dobrim tvorcem. Ali Jahve previđa svoga sina Sotonu, čijoj lukavosti i sam nekada podleže. Kako onda može da očekuje od čoveka da će biti u stanju da sa svojom ograničenom svešću i svojim tako nesavršenim znanjem bolje postupi? Pored toga on previđa da čovek, što više svesti poseduje, utoliko je više odvojen od svojih instinkata koji mu barem omogućavaju da nasluti skrivenu mudrost Boga, usled čega je i prepušten, odnosno izložen svakoj mogućnosti zabluda. Sotoninom lukavstvu pogotovo nije dorastao, kada već njegov tvorac ne može ili ne želi da zauzda ovog moćnog duha.

X

Činjenica o Božjoj »nesvesnosti« baca osobeno svetio na učenje o spasenju: čovečanstvo ni u kom slučaju ne biva oslobođeno svojih grehova, pa makar čovek bio i propisno kršten i time opran, već ono biva oslobođeno *straha pred posledicama greha, naime božjeg besa. Delo izbavljenja ili spasenja hoće, dakle, čoveka da* izbaui od *straha pred Bogom,* što je sigurno tamo moguće gde vera u Oca punog ljubavi, koji je svog rođenog sina poslao da spase čovečji rod, potiskuje jasno perzistirajućeg Jahvea sa njegovim opasnim afektima. Takva vera pretpostavlja, međutim, pomanjkanje refleksije ili jedan sacrificium intellectus, za što se teško može reći da li još mogu da budu moralno opravdani. Ne sme se zaboraviti da je sam Hristos bio taj koji nas je učio da se obogaćujemo poverenim nam darovima i da ih ne zakopavamo. Čo-

vek ne srne da se pravi glupljim i nesvesnijim nego što jeste, jer u svim drugim stvarima treba da budemo budni, kritični i svesni sami sebe, kako ne bismo »pali u iskušenje« i hteli da ispitamo da li »duhovi« koji žele da utiču na nas »potiču od Boga«,[88] sa namerom da saznamo greške koje činimo. Bila bi potrebna čak nadljudska inteligencija da bi se izmaklo lukavim zamkama Sotoninim. Ove okolnosti neizbežno pooštravaju razum, ljubav prema istini i težnju ka saznanju, koji isto tako mogu da budu genuine ljudske vrline kao i dejstva onoga duha »koji sam istražuje dubine božanstva«.[6]* Te intelektualne i moralne snage su božanske prirode i stoga ne mogu i ne smeju biti presečene. Otuda se upravo ispunjavanjem zahteva hrišćanskog morala dospeva u najgore kolizije obaveza. Tome može da izbegne samo onaj koji je navikao da peticu uzima kao parni broj. Činjenica da hrišćanska etika vodi ka koliziji obaveza govori u njen prilog. Budući da stvara nerazrešive konflikte i *afflictio animae«, ona čoveka približava saznanju Boga: svaka suprotnost je božja suprotnost, te zato čovek time mora da se optereti, a time što on to čini, bog ga je zaposeo svojom suprotnošću, tj. on se inkarnirao. Čovek se ispunjava božanskim konfliktom. S pravom povezujemo ideju patnje sa stanjem u kome se suprotnosti bolno sukobljavaju, i mi se bojimo da takvo iskustvo označimo kao izbavljenost. Ali ne može se poreći da se veliki simbol hrišćanstva, krst, na kome visi mučenički lik Izbavitelja, već skoro dve hiljade godina hrišćaninu upečatljivo predočava. Ta slika je dopunjena likovima dvojice razbojnika, od kojih jedan odlazi u pakao a drugi u raj. Suprotnost hrišćanskog centralnog simbola ne bi se mogla bolje prikazati. Teško je uvideti kako ovaj neminovni rezultat hrišćanske psihologije treba da znači izbavljenje, ako upravo postajanje svesnim suprotnosti, ma koliko to saznanje u trenutku bilo bolno, ne bi sobom donosilo neposredno osećanje izbavljenosti. To je, s jedne strane, izbavljenje iz bolnog sta-

[88] **Jovan 4, 1.**
Prva posl. Korinćanima 2, 10.

nja potmule i bespomoćne nesvesnosti, i, s druge strane, saznanje božanske suprotnosti, do kojeg čovek može doći ukoliko se ne trudi da izbegne ranjavanje putem razdeljujućeg mača koji predstavlja Hrista. Upravo u najžešćem i najopasnijem konfliktu Hristos doživljava izbavljenje u božanstvenost, utoliko što se ne slama pod tim teretom, već prima na sebe teret da bude obeležen. Tako i jedino na taj način se u njemu ostvaruje imago Dei, otelovljenje Boga. Pri tome sedmu molbu Očenaša: »I oslobodi nas zla« treba razumeti u onom smislu na kome počiva molba Hristova u Getsimaniji: »Ako je moguće, neka me mimoiđe ovaj pehar.«[70] Izgleda da u principu nije u nameri Boga da čoveka poštedi konflikta, a time i zla. Otuda je doduše sasvim ljudski da se izgovara takva želja, ali ona ne sme biti podignuta na stepen principa, jer se time okreće protiv Božje volje i počiva samo na ljudskoj slabosti i strahu. Ovo poslednje je dakako u izvesnom smislu i opravdano, jer da bi se konflikt upotpunio, mora da postoji izvesna sumnja i nesigurnost u to da se od čoveka nije možda tražilo suviše mnogo.

Budući da slika Boga prožima celu ljudsku sferu i da je nehotično predstavljena od strane čovečanstva, to nije isključeno da kako šizma unutar crkve, koja postoji već 400 godina, tako i današnja podeljenost političkog sveta izražavaju nepriznatu suprotnost vladajućeg arhetipa.

Tradicionalno shvatanje čina izbavljenja odgovara jednom jednostranom načinu posmatranja, bilo da ga označavamo kao čisto ljudski ili kao od Boga željeni. U gornjem izlaganju smo skicirali drugo shvatanje, po kome se čin izbavljenja ne poima kao predaja ljudske krivice Bogu, već kao ispravljanje jedne božanske nepravde nanesene čoveku. Ovo poslednje shvatanje mi se čini više prilagođenim stvarnim odnosima moći. Ovca doduše može vuku da zamuti vodu, ali inače ne može da mu nanese nikakvu drugu štetu. Tako stvorenje doduše može da razočara

" **Matej 26, 39.**

Tvorca, ali je malo verovatno da bi ono bilo u stanju da mu nanese neku bolnu nepravdu. Ovo poslednje je samo u moći Tvorca u odnosu na bespomoćno stvorenje. Time se u svakom slučaju Božanstvu imputira nepravednost, što pak nije gore od onoga kada mora da se pretpostavi da je, samo da bi se stišala jarost očeva, neophodno da se sin muči na krstu sve do smrti. Kakav je to otac koji će radije zaklati svoga sina, umesto da velikodušno oprosti svojim loše savetovanim i od strane Sotone zavedenim stvorenjima? Sta treba da bude demonstrirano tim jezivim i arhaičnim žrtvovanjem sina? Ljubav Božja? Ili njegova nepomirljivost? Iz Post. 22" i Izl. 22, 29 znamo da je Jahve sklon da takva sredstva, kao što su ubijanje sina i prvorođenčadi, upotrebi ili kao test ili radi iskazivanja svoje volje, iako njegovom sveznanju i njegovoj svemoći takve surove procedure uopšte nisu potrebne, a povrh toga se time silnicima na zemlji još daje loš primer. Shvatljivo je da je jedan naivan razum sklon da ovakvim pitanjima okrene leđa i da takve mere predostrožnosti ulepša sa sacrificium intellectus. Ako on dakle vadi je odbija da čita psalam 89, što drugim recima rečeno znači da se izvlači, onda samim tim stvar nije rešeha. Onaj ko jednom nešto zataji, taj će to opet učiniti, i to kod samosaznanja. Ovo poslednje pak zahteva hrišćanska etika u obliku ispitivanja savesti. Bili su to veoma pobožni ljudi koji su tvrdili da samosaznanje priprema put ka Bogu.

XI

Vera u Boga kao summum bonum je za jednu refleksivnu svest nemoguća. Ona se nikako ne oseća izbavljenom od božjeg straha i stoga se s pravom pita šta joj Hristos zapravo znači. To je zaista veliko pitanje: može li se danas Hristos uopšte još interpretirati? Ili se moramo zadovoljiti istorijskim tumačenjem?

w Avram i Isak.

U jednu se stvar sigurno ne može sumnjati: da je Hristos jedna u najvećoj meri numinozna figura. Time su usklađeni tumačenje Hrista kao Boga i Božjeg sina. Po starom shvatanju, koje se vraća na njegovo sopstveno shvatanje, on je došao na svet da bi spasao ljude pred samim Bogom, patio je i na kraju je umro. Pored toga, po tom shvatanju, njegovo telesno vaskrsenje znači da su sva deca božja sigurna u tu budućnost.

Mi smo već u dovoljnoj meri ukazali na to kako čudno deluje Božja akcija spašavanja. On u stvari ne čini ništa drugo već u liku svoga sina spašava čovečanstvo pred samim sobom. Ova misao je isto tako škuri Ina kao i staro rabinsko shvatanje o Jahveu koji pred svojim besom skriva pravedne ispod svog prestola kako ih, naime, ne bi video. Stvari upravo izgledaju tako kao da je Bog-Otac neki drugi Bog nego sin, što se pak ni u kom slučaju ne misli. Za takvu pretpostavku ne postoji nikakva psihološka neminovnost, jer za objašnjenje njegovog čudnog ponašanja je dovoljna nesumnjiva nereflektiranost božanske svesti. Otuda s pravom strah od Boga važi kao početak svekolike mudrosti. S druge strane, pak, visokohvaljena dobrota, ljubav i pravednost Boga ne smeju se shvatiti kao puko ublaživanje, već se moraju priznati kao genuino iskustvo, jer je Bog coincidentia oppositorum. Opravdano je i jedno i drugo: i *strah pred Bogom i ljubav prema Bogu.*

Jednoj izdiferenciranoj svesti mora teško da pada da stalno voli Boga kao dobrog oca, a istovremeno mora da ga se, zbog njegove neuračunljivosti, nepravednosti i surovosti, _plaši. Da čovek ne ceni suviše ljudske nedoslednosti i slabosti kod svojih bogova, to je u dovoljnoj meri pokazalo propadanje antičkih bogova. Tako je naravno i moralni poraz Jahvea u odnosu na Jova imao svoje skrivene posledice: nenameravano uzvišen je čoveka, s jedne strane, i uznemirenje nesvesnog, s druge strane. Prvo dejstvo ostaje u prvi mah svesno nezapažena puka činjenica, koja je, međutim, registrovana od strane nesvesnog. I to je jedan od razloga za uznemirenje nesve-

snog, pošto ono time u odnosu na svest stiče povišenu potencijalnost: *čovek je tada u nesvesnom više nego u svesti.* U takvim okolnostima razvija se pritisak od strane nesvesnog na svest, i nesvesno se probija u svest u obliku snova, vizija, otkrovenja. Datiranje Jova je, na žalost, nepouzdano. On spada, kao što je pomenuto, u vremenski period od 600—300. g. pre n. e. U prvoj polovini VI stoleća javlja se Jezekilj[72], prorok sa takozvanim »patološkim crtama«, čime se na laički način označavaju njegove vizije. Kao psihijatar, moram izričito da naglasim da se vizija i njene propratne pojave ne smeju nekritički oceniti kao nešto bolesno. Vizija je kao i san doduše retka ali prirodna pojava, i samo se u tome slučaju srne označiti kao »patološka«, kada je dokazana njena bolesna priroda. Čisto klinički posmatrano Jezekiljeve vizije su arhetipske prirode i ni u kom slučaju nisu bolesno izopačene. Ne postoji nikakav razlog da se one shvate kao patološke pojave.[73] One predstavljaju simptom za to da je tada već postojalo jedno od svesti unekoliko odvojeno nesvesno. Prvo veliko priviđenje sastoji se od dva dobro ustrojena i sjedinjena kvaterniteta, tj. predstava celine, kakve još i danas često možemo da posmatramo kao spontane fenomene. Njihova quinta essentia je predstavljena jednim »likom koji liči na čoveka«.[74] Jezekilj je tu video suštinski sadržaj nesvesnog, naime *ideju višeg čoveka,* pred kojim je Jahve bio moralno poražen i koji je on kasnije želeo da postane.

Jedan simptom iste tendencije, koji se javlja tako reći istovremeno, je Gotamo Buda (rođ. 562. g. p. n. e.), koji je maksimalnoj diferenciji svesti pripisivao prvenstvo čak i nad najvećim bramanskim bogovima. Taj razvoj predstavlja logičku konsekvenciju iz učenja purusha-atman i potiče iz unutrašnjeg iskustva joga-prakse.

[72] Njegova vizija pada u godinu 592. pre n.e.

[73] Uopšte je zabluda pretpostaviti da je jedna vizija eo ipso nešto bolesno. Ona se kao fenomen javlja kod normalnih, doduše ne tako često, ali ne i suviše retko.

[74] Jezekilj 1, 26.

• Jezekilj je približavanje Jahvea čoveku razumeo u simbolu, što je Jov doduše doživeo ali verovatno nije znao: naime, da njegova svest stoji iznad svesti Jahvea i da stoga Bog hoće da postane čovek. Pored toga se kod Jezekilja prvi put'javlja titula »čovečji sin«, s kojom Jahve, što je karakteristično, oslovljava proroka, nagoveštavajući verovatno time da je on sin »čoveka« na prestolu; to je prefiguracija mnogo kasnijeg otkrovenja Hrista! Otuda su s puno prava četiri serafima Božjeg prestola postali jevanđeljski amblemi, jer oni čine kvaternitet koji izražava celinu Hrista, kao što jevanđelja predstavljaju četiri stuba njegova prestola.

Uznemirenje nesvesnog traje više stoleća. Danilo (oko 165. g. pre n. e.) ima priviđenje sa četiri životinje i »starcem«, kome kao sin čovečji iđaše s oblacima nebeskim.[75] Ovde »sin čovečji« više nije prorok, već, nezavisno od ovog, sin »starca«, kome je pao u deo zadatak da podmladi oca.

Opširnija je knjiga Enoh, koja se datira oko 100. god. pre n. e. Ona nam daje veoma zanimljiv izveštaj o onom prefigurativnom prodoru božjih sinova u ljudski svet, pri čemu je to zbivanje označeno kao »pad anđela«. Dok je po Postanju[76] Jahve onda odlučio da njegov duh više ne živi kao dotle više stotina, godina u čoveku na zemlji, božji sinovi su se (kompenzatorno!) zaljubili u lepe ćerke ljudi. To se zbilo u vreme divova. Enoh zna da je 200 anđela pod vodstvom Semjasa sišlo na zemlju, da su se oženili ćerkama ljudi i da su sa ovima izrodili divove visoke 3000 lakata.[77] Anđeli, među kojima se naročito isticao Asasel, poučili su čoveka u naukama i umetnostima. Oni su se pokazali kao naročito napredni elementi koji su proširili i razvili ljudsku svest, kao što je zli Kain u odnosu na Avelja predstavljao napre-

75 Danilo 7, 13.

7« Postanje 6, 3. i d.

77 Enoh 7, 2. (Citati iz knjige Enoh potiču iz dela Die *Apokrvphen und Pseudepigraphen des Alten Testament. Preveo i izdao E. Kauč (E. Kautzsch), Tubingen 1900, izd. iz 1921. god.).**

dak. Oni su na taj način povećali značaj čoveka do »džinovskih« razmera, što ukazuje na inflaciju tadašnje kulturne svesti. Ali inflaciji uvek preti opasnost od protivudara nesvesnog, do čega je onda i došlo u obliku potopa. Međutim, prethodno su divovi »požderati imovinu ljudi« i zatim su počeli da jedu same ljude, dok su ljudi sa svoje strane požderali životinje, tako da se »zemlja tužila na nepravedne«.[78]

Invazija ljudskog sveta od strane božjih sinova imala je, dakle, opasne posledice, koje utoliko više čine shvatljivim Jahveove preduzete mere predostrožnosti pre svoje sopstvene pojave u ljudskom svetu. Covek naime ni izdaleka nije bio dorastao božanskoj nadmoći. Od najvećeg je interesa pak posmatrati kako se Jahve ponašao u toj stvari. Radilo se, kako to pokazuje kasnije drakonski sud, o ne baš nebitnoj aferi u nebeskoj ekonomiji, kada je ne manje nego 200 božjih sinova napustilo očev dvor, da bi na svoju ruku eksperimentisali u ljudskom svetu. Moglo bi se pretpostaviti da se ta »sortie en masse odmah razglasila (ne uzimajući u obzir božansko sveznanje). Ali se ništa nije zbilo. Tek pošto su divovi već odavno bili stvoreni i upravo nameravali da pobiju ljude i da ih pojedu, četiri arhanđela su, kao slučajno, čula kuknjavu ljudi i otkrili šta se zbilo na zemlji. Covek zaista ne zna čemu više da se načudi, labavoj organizaciji anđeoskih horova ili manjkavoj obaveštenosti na nebu. Bilo kako bilo, ovog puta su se arhanđeli osetili podstaknutim da istupe pred Boga i to sledećim recima: »Sve je pred Tobom rasprostrto i otvoreno, Ti vidiš sve i ništa ne može pred Tobom da se sakrije. Ti si video šta je Asasel učinio, kakve je svakovrsne nepravde širio na zemlji i kako je otkrio nebeske tajne pradavnina ... Semjasa je podučavao ljude u bajanjima, a dao si mu punomoć da vlada nad svojim drugovima. .. Ali Ti sve znaš pre nego što se dogodi. Ti *to vidiš a ipak im dopuštaš na volju i ne kažeš nam šta da činimo s njima zbog toga.*«[n]

» **Ibid., 7, 3—6.**
n **Ibid., 9, 5—11.**

Ili je ono što anđeli govore laž, ili Jahve iz svog sveznanja na neshvatljiv način nije izvukao određene zaključke, ili anđeli moraju da ga podsete na to da se opet radije odlučio da ne mari za svoje sveznanje. Njihova intervencija u svakom slučaju izaziva široku akciju osvete, ali ne i stvarno pravednu kaznu, jer će odmah zatim biti podavijena celokupna mučenička kreatura, izuzev Noja i njegovih srodnika. Ovaj intermeco pokazuje da su božji sinovi nekako vigilantniji, napredniji i svesniji nego njihov otac. Utoliko više treba ceniti kasniji preobražaj Jahvea. Pripreme za njegovu inkarnaciju stvarno ostavljaju utisak kao da je iz iskustva naučio nešto i da svesnije pristupa stvarima nego ranije. Tom povećanju svesti nesumnjivo doprinosi ponovno sećanje na Sofiju. Paralelno s tim postaje i otkrovenje metafizičke strukture eksplicitnije. Dok kod Jezekilja i Danila nalazimo samo nagoveštaje o kvaternitetu i čovečjem sinu, Enoh u tom pogledu daje opširne i jasne izveštaje. Podzemni svet, neka vrsta ada, podeljen je na četiri prostorije, koje služe kao prebivališta smrtnih duhova do konačnog suda. Tri od ovih prostorija su mračne, jedna je svetla i sadrži »svetli vodeni izvor«.[80] To je prostorija za pravedne.

Sa iskazima ove vrste dospevamo u izrazito psihološko područje, naime u područje simbolike mandale, kuda spadaju i proporcije 1 : 3 i 1:4. Enohov na četiri dela podeljeni had odgovara jednom htonskom kvaternitetu, koji se uvek može zamisliti kao suprotnost jednom pneumatskom ili nebeskom kvaternitetu. Onom prvom odgovara u alhemiji quaternio elemenata, a ovom drugom pak četvorostruki, tj. celoviti aspekt božanstva, kao što to nagoveštavaju na primer, Barbelo, Kolorbas, Mercurius quadratus ili bogovi sa četiri lica.

Enoh zaista vidi četiri »lica« Boga. Tri lica bave se hvaljenjem, molitvom i molbama, dok je četvrto »odbijalo Sotone, ne dozvoljavajući im da stupe pred

***> Ibid., 22, 1—9.**

gospodara duhova sa svojim tužbama na žitelje kopna«.[81]

Ova vizija predstavlja bitnu diferencijaciju slike Boga: Bog ima četiri lica, odnosno četiri anđeoska lica, to znači četiri hipostaze ili emanacije, od kojih je jedna isključivo pozabavljena time da starijeg Božjeg sina, preobraženog u višebrojnost, Sotonu, drži na odstojanju od Boga i da osujeti dalje eksperimente u stilu knjige o Jovu.[82] Sotone se još uvek nalaze u nebeskom području, jer još nije došlo do pada Sotone. Gore pomenute proporcije su i ovde na taj način nagoveštene da tri anđela obavljaju svete, tj. dobrotvorne funkcije, dok je četvrti anđeo borbene prirode, jer mora da se suprotstavlja Sotoni.

Taj kvaternitet je izrazito pneumatske prirode, pa je otuda i izražen putem anđela, koji su većinom prikazani kao pernata bića, dakle kao vazdušna bića, što je ovde naročito stoga verovatno, jer po svoj prilici potiču od četiri serafima Jezekiljevih.[83] Podvostručenje i rastavljanje kvaterniteta na gornji i donji ukazuje na već obavljeni metafizički raskol, kao držanje Sotone na odstojanju od nebeskog dvora. Pleromatski raskol sa svoje strane pak predstavlja simptom jednog dubljeg raskola u Božjoj volji: Otac želi da postane Sin, Bog želi da postane čovek, amoralno želi da postane isključivo dobro, a nesvesni svesno odgovoran. Ali sve se to još nalazi u statu nascendi.

Enohovo nesvesno je time silno uzbuđeno i ono svoje sadržaje predočava u apokaliptičkim vizijama. Uz to ga njegovo nesvesno podstiče na »peregrinatio«, na putovanje u četiri nebeske strane i u središte zemlje, čime on sam svojim kretanjem ocrtava jednu mandalu, u saglasnosti sa »putovanjima« alhemijskih filozofa i odgovarajućim fantazijama modernog nesvesnog.

si Ibid., 40, 7.

82 Slično pogl. 87. i d. Od četiri »bića, nalik na bele ljude« tri vode Enoha, dok jedno biće vezuje jednu zvezdu i baca je u ponor.

83 Tri imaju lice životinja a jedan ljudsko lice.

Kada je Jahve oslovio Jezekilja sa »čovečji sine«, onda to uglavnom nije bilo ništa više do taman, nerazumljivi nagoveštaj. Ali tu postaje jasno: čovek Enoh nije samo primalac Božjeg otkrovenja, već se istovremeno uključuje u božansku dramu kao da je barem jedan od božjih sinova. To se začelo ne može drugačije razumeti nego da u istoj onoj meri u kojoj se Bog trudi da postane čovek, čovek biva zaronjen u pleromatsko zbivanje, te da tako reći u njemu doživljava krštenje i dospeva do božanskog kvaterniteta (tj. da sa Hristom biva raspet na krstu). Zato još i danas pri obredu benedictio fontis ruka sveštenika razdeljuje vodu unakrst, pri čemu malo vode rasipa u sve četiri strane sveta:

Enoh je u tolikoj meri obuzet božanskom dramom i pod njenim uticajem da se kod njega može pretpostaviti sasvim drugačije, posebno razumevanje buduće inkarnacije Boga: »Sin čovečji« koji se nalazi kod »starca« liči na anđela (tj. na jednog od Božjih sinova). On je taj »koji poseduje pravednost, kod koga prebiva pravednost .. .; jer je njega Gospodar duhova izabrao i njegova sudbina je . .. sve nadmašila . . . pravdoljubivošću.«[84] Sigurno nije slučajno što se upravo pravednost toliko ističe, jer je ona ono svojstvo koje Jahveu nedostaje, što je čoveku kao što je autor knjige o Enohu teško moglo biti nepoznato. Pod vladavinom Sina čovečjeg »molba pravednog biva uslišena i krv pravednog biva osvećena pred Gospodarom duhova«.[85] Enoh je ugledao »bezdan pravednosti, koji je bio neiscrpan«.[8]* Sin čovečji će biti »štap za pravedne i svete ... u tu svrhu je bio izabran i skriven pred njim (Bogom) pre nego što je svet stvoren, i on će pred njim biti sve do u večnost. Mudrost Gospodara duhova ga je ... otkrila; jer on čuva sudbinu pravednih.«[87] »Jer mudrost je prosuta kao voda ... Jer on vlada svim tajnama pravednosti, i nepravednost će proći poput neke sene ... U njemu

N Enoh 46, 1—3.
M Ibid., 47, 4.
s« Ibid., 48, 1.
« Ibid., 48, 4, 6—7.

prebiva duh mudrosti i duh onoga koji daje umnost i duh pouke i snage .. . «88

Pod vladavinom Sina čovečjeg »zemlja će vratiti one koji su u njoj skupljeni, a i šeol će vratiti ono što je primio, i pakao8* će vratiti ono što duguje ... Izabrani će tih dana sedeti na mome prestolu i sve tajne mudrosti izići će iz misli njegovih usta.«*0

»Svi će postati anđeli na nebu.«*' »Asasel i njegove senke biće bačeni u ognjenu peć, zato što su bili podložni Sotoni i što su zaveli zemaljske žitelje.«*5

U konačnom vremenu Sin čovečji će suditi svim stvorenjima. Cak će »i tama biti uništena« i »neprekidno će biti svetlosti«.*8 U to moraju da veruju čak i dva velika dokaza Jahvea: Levijatan i Behemot biće raspolućeni i pojedeni. Na tom mestu*4 anđeo otkrovenja oslovljava Enoha sa Sine čovečji, što je još jedan dokaz da je on, slično Jezekilju, asimiliran od strane božanske misterije, odnosno da se uključuje u nju, što uostalom nagoveštava već sama činjenica da je svedok iste. Enoh se uzdiže i zaposeda svoje mesto na nebu. Na »nebu nebesa« on vidi Božji dom od kristala, koji je okružen ognjem i čuvan od strane pernatih bića koja nikada ne spavaju.*' Izlazi »starac« sa kvaternitetom (Mihajlom, Gavrilom, Rafajlom i Fanuelom) i govori mu: »Ti si Šin čovečji koji je rođen za pravednost; pravednost prebiva nad tobom i pravednost stare glave te ne napušta.«*6

Značajno je da se Sin čovečji i njegovo značenje uvek dovode u vezu sa pravednošću. Izgleda da je ona jedan lajtmotiv i veoma važna stvar. Takvo naglašavanje pravednosti ima svog smisla samo tamo gde preti opasnost od nepravde ili gde se ona već

«« Ibid., 49, 1—3.

8* Sinonim za šeola.

»• Enoh 51, 1. i 3.

»' Ibid., 51, 4.

»s Ibid., 54, 6. Ovde ipak saznajemo da je izlazak (bekstvo) 200 anđela bilo Sotonino delo.

M Enoh, 58, 6.

M ibid., 60, 10.

»* Ibid., 71, 5—7.

*** Ibid., 71, 14.**

zbila. Niko izuzev Boga ne može u znatnijem vidu da udeli pravednost, a upravo u odnosu na njega, Boga, postoji opravdana bojazan da bi mogao da zaboravi na svoju pravednost. U tom slučaju bi se onda njegov pravedni Sin zalagao kod njega za ljude. Tako će »pravedni imati mira«.*[7] Pravednost koja će vladati pod Sinom je u tolikoj meri naglašena i istaknuta da se stiče utisak kao da je ranije, pod vladavinom Oca, prednost bila data nepravednosti i da tek sada, sa Sinom, počinje doba pravednosti. Izgleda kao da Enoh time nesvesno daje odgovor na Jova.

Isticanje starosti Boga logički je povezano sa egzistencijom jednog sina, ali to takođe i izražava ideju da će se on povući u pozadinu i da će sve više i više vladavinu nad ljudskim svetom prepustiti Sinu, od čega se očekuje i nešto pravednije ustrojstvo. Iz svega toga se vidi da tu negde deluje neka duševna trauma, neko sećanje na neku strašnu nepravdu i da to pomućuje poverenje u Boga. Sam Bog želi da ima sina, a sin se i želi kako bi zamenio oca. Taj sin, kao što u dovoljnoj meri vidimo, mora da bude *bezuslovno pravedan,* i ta vrlina mora da ga krasi pre svih ostalih vrlina. Bog i čovek žele da se spasu slepe nepravde.

Enoh sebe saznaje u ekstazi kao Sina čovečjeg, tj. Sina božjeg, iako on, izgleda, rođenjem, a ni predodređenjem, nije za to izabran.*[8] On doživljava ono božansko uzvišen je koje smo kod Jova samo naslutili, odnosno utvrdili kao neizbežno. Jov samo naslućuje nešto slično, kada kaže: »Ja pak znam: moj branitelj postoji.«** Ova u najvećoj meri čudna izjava može, pod tadašnjim okolnostima, da se odnosi samo na dobrog Jahvea. Tradicionalno hrišćansko tumačenje ovog mesta kao anticipacija Hrista samo je utoliko

»7 Ibid., 71, 17.

[98] Autor knjige o Enohu izabrao je za junaka svog prikaza Enoha, sina Jaređova, »sedmoga od Adama«, »koji je s Bogom hodao«, i koji je, umesto da umre, jednostavno nestao, tj. Bog ga je sklonio (»... i odjednom ga više ne beše tu; jer Bog ga je odveo.« Post. 5, 24).

м Jov 19, 25.

tačno što se Jahveov dobronamerni aspekt u vidu sopstvene hipostaze inkarnira u Sinu čovečjem, i što se ovaj kod Enoha predočava kao zastupnik pravednosti i u hrišćanstvu kao branitelj čoveka. Pored toga je Sin čovečji preegzistentan, pa zato Jov začelo i može da se pozove na njega. Kao što Sotona igra ulogu tužioca i klevetnika, tako Hristos, drugi Božji sin, igra ulogu zaštitnika i branitelja.

I pored otpora neki su, što se može razumeti, u ovim mesijanskim predstavama Enoha hteli da vide hrišćanske interpolacije. Ali meni se ovo podozrenje iz psiholoških razloga čini neopravdanim. Treba samo imati na umu šta je nepravednost, pa i amoralnost Jahvea morala da znači za jednog pobožnog mislioca! Bila je to veoma teška stvar biti opterećen sa takvom predstavom o Bogu. Još i jedno kasno svedočanstvo pripoveda nam o jednom pobožnom mudracu koji nikada nije mogao da čita 89. psalam, jer mu je to *padalo suviše teško.* Ako se ima u vidu sa kakvim su intenzitetom i isključivošću ne samo učenje o Hristu već i učenje crkve poslednjih stoleća, sve do današnjih dana, zastupali predstavu o dobroti Oca na nebesima punom ljubavi, o izbavljenju od straha, o Bogu kao summum bonum i' o privatio boni, onda se na osnovu toga može sagledati kakvu inkompatibilnost Jahve znači i kako takva paradoksi ja mora da bude nepodnošljiva za jednu religioznu svest. To je začelo uvek tako bilo od dana Jovovih.

Unutrašnja nestabilnost Jahvea je pretpostavka ne samo za stvaranje sveta, već i za pleromatsku dramu, čiji tragični hor čini čovečanstvo. Obračun sa stvorenjem preobražava tvorca. Tragove tog razvoja nalazimo u starozavetnim spisima počev od VI stoleća u sve većoj meri. Prve dve glavne tačke čine tragedija Jova, s jedne strane, i otkrovenje Jezekilja, s druge strane. Jov je čovek koji nepravedno pati, dok Jezekilj posmatra očovečenje i diferenciranje Jahvea, a sa oslovljavanjem »Sine čovečji« već mu se nagoveštava da su inkarnacija i kvaternitet Boga tako reći pleromatski uzor za ono što će se čoveku uopšte, a ne samo još od večnosti predviđenom Bo-

žjem sinu, dogoditi usled preobražaja i očovečenja Boga. To se ostvaruje u intuitivnoj anticipaciji kod Enoha. On ekstatički postaje Sin čovečji u pleromi i njegov odlazak na kolima (poput Ilije) prefigurira vaskrsenje mrtvih. Da bi ispunio svoju ulogu zastupnika pravednosti, on mora da dospe u neposrednu blizinu Boga i kao preegzistentni Sin čovečji on više nije smrtan. Ali, budući da je bio običan čovek i otuda sam po sebi smrtan, to onda može i drugim smrtnicima da se dogodi isto kao i njemu, da dospeju u situaciju da posmatraju Boga i da time postanu svesni svoga spasitelja i ujedno postanu besmrtni.

Sve te ideje mogle su već tada na osnovu postojećih pretpostavki da postanu svesne, samo da je neko ozbiljnije razmišljao o tome. Za to nisu potrebne hrišćanske interpolacije. Knjiga o Enohu bila je anticipacija velikog stila, ali sve je još visilo u vazduhu kao puko otkrovenje, koje još nigde nije doseglo tlo. S obzirom na ove činjenice, i pored najbolje volje ne može se uvideti zašto je hrišćanstvo, kako se to uvek nanovo čuje, prodrlo u svetsku istoriju kao apsolutna novina. Ako je ikada nešto bilo istorijski pripremljeno i ako je nešto počivalo na već postojećim pogledima okoline, i bilo podržavano njima, onda hrišćanstvo za to predstavlja odličan primer.

XII

Isus najpre nastupa kao jevrejski reformator i prorok jednog isključivo dobrog boga. Time on spašava ugroženi religiozni odnos. U tom pogledu se on stvarno pokazuje kao o-wtTf)p (spasitelj). On spašava čoveka od gubitka božje zajednice i izgubljenosti u čistoj svesti i njenoj »razumnosti«. To bi značilo koliko i disocijacija između svesti i nesvesnog, dakle jedno neprirodno, odnosno patološko stanje, jedan takozvani »gubitak duše«, od čega je čovek od pradavnina uvek nanovo ugrožavan. Uvek nanovo i u sve većoj meri čovek dospeva u opasnost da previdi iracionalne datosti i neophodnosti svoje psihe i da uobrazi da voljom i razumom može da ovlada svime

i da tako pravi račun bez krčmara, što najjasnije može da se vidi kod velikih društvenopolitičkih stremljenja: pod njima trpi ili država ili čovek.

Isus je, kako se može videti, postojeću tradiciju preneo u svoju ličnu stvarnost i obznanjuje veselu poruku: »Bogu je čovečanstvo ugodno. On je dobar otac i voli vas kao što vas ja volim, i on me je poslao kao svoga sina da vas otkupim od stare krivice.« On se sam nudi kao žrtva koja treba da dovede do izmirenja sa Bogom. Što je poželjniji zaista poverljiv odnos između Boga i čoveka, utoliko više mora da pada u oči osvetoljubije i nepomirljivost dobrog Oca prema svojim stvorenjima. Od Boga kao dobrog oca, koji je sama ljubav, očekivao bi se oproštaj pun razumevanja. Ali to što ovaj iznad svega Dobri ovaj čin milosti otkupljuje ljudskom žrtvom i to ubistvom svog sopstvenog sina, to dolazi kao neočekivani šok. Izgleda da je Hristos prevideo ovaj antiklimaks, u svakom slučaju su ga sva naredna stoleća bezpogovorno prihvatila. Moramo imati na umu: Bog Dobroga je u tolikoj meri nepomirljiv da se može umiriti samo putem jedne ljudske žrtve! To je toliko nepodnošljivo, da se to danas ne može bez daljega prihvatiti, jer se mora biti slep, ako se ne vidi jarka svetlost koja odavde pada na božanski karakter, i na priču o ljubavi i summum bonum koji kažnjavanju laži.

Hristos se u dva vida javlja kao posrednik: on pomaže Čoveku u odnosu na Boga i ublažava strah koji izaziva ovo biće. On zauzima značajno posredničko mesto između dve teško uskladijive krajnosti: Boga i čoveka. Primetno se fokus božanske drame pomera na posredničkog *bogočoveka.* Njemu ne nedostaje ni ljudsko ni božansko, otuda je već veoma rano obeležen simbolima celovitosti, jer se poima kao nešto što sve obuhvata i objedinjava sve suprotnosti. Takođe je njemu namenjen kvaternitet Sina čovečjeg (v. krst i tetramorf), što nagoveštava jednu diferencirajuću svest. To uglavnom odgovara onome što se nalazi kod Enoha, ali sa *jednim* značajnim odbitkom: Jezekilj i Enoh, dva nosioca titule »Sin čovečji«, obični su

ljudi, dok je Hristos već svojim poreklom,[100] začećem i rođenjem heroj i polubog u antičkom smislu. On je začet u devici preko Sv. Duha. On nije stvoreni čovek i otuda nije sklon grehu. Kod njega je infekcija zlom onemogućena pripremom inkarnacije. Otuda Hristos više stoji na božanskoj nego na ljudskoj strani. On isključivo inkarnira dobru božju volju i zato ne stoji tačno na sredini, jer ono esencijalno kod stvorenog čoveka, greh, ne dopire do njega. Greh je izvorno sa božanskog dvora preko Sotone prodro u Stvaranje, zbog čega se Jahve iako naljutio da je najzad morao biti žrtvovan njegov sin da bi se on smirio. Začudo, on nije pre svega udaljio Sotonu iz svoje sredine. Kod Enoha je jednom posebnom arhanđelu poveren zadatak da što dalje od Jahvea drži sotonska došaptavanja i tek u konačnom vremenu Sotona treba, vezan kao zvezda[101], da bude bačen u ponor i uništen (drugačije je pak u apokalipsi Jovanovoj, gde se on večno održava u svom elementu).

Iako je opšta pretpostavka da je jedinstvena žrtva Hrista skršila prokletstvo smrtnog greha i da je najzad pomirila Boga, izgleda da je Hristos u tom pogledu ipak na neki način bio zabrinut. Šta će se zbiti sa ljudima, naročito sa njegovim pristalicama, kada stado bude izgubilo pastira i kada mu bude nedostajao onaj koji se kod Oca za nj zalagao? On doduše uverava svoje učenike da će uvek biti prisutan, štaviše da je on u njima samima. Ali izgleda da mu to ipak nije dovoljno, već im pored toga obećava da će im od Oca umesto sebe poslati jednog drugog uapAxXir)Tos- (branitelja, zaštitnika), koji će im i delom i recima biti od pomoći i večno ostati kraj njih.[10s] Po tome bi se moglo pretpostaviti da »pravno stanje« još uvek nije sasvim razjašnjeno, tj. da još uvek postoji neki faktor nepouzdanosti.

100 rjsled conceptio immaculata se Marija Već razlikuje od drugih smrtnih, što se putem assumptio još više potvrđuje,

101 Verovatno kao »Zornjača« (Up. Otkrov. 2, 28. i 22. 16). To je planeta Venera sa njenim psihološkim implikacijama a ne, počem, jedan od dvojice malefici, Saturn- ili Mars.

•os Jovan 14, 16.

Odašiljanje parakleta ima, međutim, još i jedan drugi aspekt. Taj duh istine i saznanja je Sv. Duh, koji je i začeo Hrista. On je duh fizičkog i duhovnog začeća koji od sada treba da prebiva u stvorenim ljudima. Pošto on predstavlja treće lice božanstva, onda to upravo znači da se *Bog začinje u stvorenom čoveku.* To znači jednu silnu promenu u statusu čoveka, pošto se on na taj način u izvesnom smislu uzdiže u položaj sinovstva i bogočoveštva. Time se ostvaruje prefiguracija kod Jezekilja i Enoha, gde je, kako smo videli, titula »Sin čovečji« već bila dodeljena stvorenom čoveku. Ali time čovek, uprkos svog greha, dospeva u položaj posrednika, objedinitelja Boga i stvorenja. Hristos je verovatno tu nedogledivu mogućnost imao na umu kada je rekao: »Ko u mene veruje, taj će i činiti dela koja ja činim, i činiće još veća dela«,[10*] i kada je podsetio na određeno mesto iz psalma (82, 6): »Govorio sam vam: bogovi ste i svi ste vi sinovi Najvišega«, dodavši: »Knjiga (Pismo) se ne može uništiti.«[104]

Buduće prebivanje Sv. Duha u čoveku znači koliko i progresivna inkarnacija Boga. Hristos kao rođeni Božji sin i preegzistentni posrednik je prvenac i božanska paradigma, kojoj slede dalje inkarnacije Sv. Duha u stvarnom čoveku. Međutim, taj čovek ima udela u tami sveta i zato smrću Hrista nastaje jedna kritična situacija koja može da bude povod brigama. Kod nastajanja čoveka tama i zlo su brižljivo svuda držani napolju. Enohov preobražaj u Sina čovečjeg protiče sasvim u svetlom, a još više nastajanje čoveka u Hristu. Nikako nije verovatno da se sa Hristovom smrću prekida veza između Boga i čoveka; naprotiv, kontinuitet ove veze se uvek nanovo naglašava i uz to opširno potvrđuje odašiljanjem parakleta. Ali što se ova veza prisnije uobličava, to se više približava sudar sa zlom. Iz rano već postojeće slutnje razvija se sada očekivanje da će svetloj manifestaciji uslediti tamna manifestacija i da će posle Hrista doći Antihrist. S obzirom na metafizičko sta-

jo* Ibid., 14, 12.
Ibid., 10, 35.

nje stvari ovakvo shvatanje ne bi trebalo očekivati, jer je moć zla navodno savladana, a od jednog dobrog oca se ne bi očekivalo da će, nakon celog obimnog pozorja spasenja u Hristu, pomirenja i deklaracije o ljubavi prema čoveku, na svoju decu opet pustiti svog besnog dvorskog psa, prehebregavajući sve ono što se do tada zbilo. **Cemu** ta zamarajuća trpeljivost prema Sotoni? Otkuda ta tvrdoglava projekcija zla na ljude, koje je stvorio tako slabe, podložne i glupe, da već odavno nisu-dorasli njegovim sinovima? Zašto se zlo ne ščepa u korenu?

Dobra volja Božja stvorila je jednog dobrog i dobrodušnog sina i uobličila je o sebi sliku jednog dobrog oca; pri čemu se na žalost — kako se mora reći — opet nije uzela u obzir okolnost da je postojalo znanje o jednoj istini koja je drugačije glasila. Da je Bog položio sebi račune o samom sebi, morao je uvideti u kakvu je disocijaciju dospeo usled svog očovečenja. Gde je nestala njegova tama, pomoću koje je Sotona uvek uspevao da izbegne zasluženu kaznu? Je li on uveren da se potpuno preobrazio i da je potpuno odbacio amoralnost? **Cak** ni njegov svetli sin mu u tom pogledu nije sasvim verovao. Sada on čak ljudima šalje »duh istine«, pomoću kojeg će oni ubrzo otkriti šta treba očekivati kada se Bog inkarnira u svom svetlom aspektu i veru je da je on samo Dobro ili barem želi da se smatra da je to tako. **Co**vek mora da se pripremi na enantiodromiju velikog stila. To je verovatno smisao očekivanja Antihrista, koje možda upravo zahvaljujemo delovanju »duha istine«.

Paraklet je doduše u metafizičkom smislu bio od najvećeg značaja, ali je za organizaciju jedne crkve u najvećoj meri bio nepoželjan, jer, čak i uz pozivanje na autoritet Pisma, izmiče svakoj kontroli. Nasuprot tome mora u interesu kontinuiteta i crkve isto tako da bude naglašena jedinstvenost čina postajanja čovekom i spasiteljskog dela, kao što se mora obeshrabriti i ignorisati dalje ulaženje Sv. Duha. Ne mogu se više trpeti nikakve dalje individualističke digresije. Onaj, na primer, ko se oseća podstaknutim

od strane Sv. Duha da zastupa mišljenja koja odstupaju od utvrđenog, taj neminovno postaje jeretikom i njegovo odbacivanje i uništavanje se onda odvija sasvim po ukusu Sotone. S druge strane se svakako mora shvatiti da bi, ukoliko bi svaki hteo intuicije svog Sv. Duha da naturi drugima kao neko poboljšanje opšteg učenja, tadašnje hrišćanstvo neminovno ubrzo zapalo u vavilonsku jezičku zbrku i propalo — takva sudbina je u opasnoj meri ležala nadohvat ruke.

Paraklet, »duh istine«, ima zadatak da prebiva u ljudskim individuama i da deluje, kako bi ih podsetio na ono što je Hristos učio i time ih priveo jasnoći. Dobar primer takvog delovanja Sv. Duha predstavlja Pavle, koji nije poznavao Gospoda i koji do svog jevanđelja nije došao preko apostola već preko otkrovenja. On spada među one čije je nesvesno bilo uznemireno, što je prouzrokovalo ekstaze otkrovenja. Život Sv. Duha predočava se upravo u tome što je delatan i deluje tako da ne potvrđuje samo postojeće, već vodi i dalje od toga. Tako već u izjavama Hrista postoje obeležja ideja koje prelaze okvir tradicionalno »hrišćanskog«, kao što se to predočava u paraboli o nevernom domaćinu, čiji se moral slaže sa logionom *Codex Bezae*[106] a ujedno otkriva jedno drugačije etičko stanovište a ne ono koje bi se očekivalo. Moralni kriterij um čini ovde *svesnost,* a ne zakon i konvencije. Mogla bi se ovde navesti i osobena činjenica da Hristos hoće upravo Petra, jedan kolebljivi karakter sa tako malo snage samosavladavanja, da načini kamenom-temeljcem i osnovom svoje crkve. Cini mi se da su to crte koje ukazuju na uključivanje zla u jedan moralno diferencirajući način posmatranja. Dobro je, na primer, kada se zlo razumno skriva; zlo je nesvesnost delanja. Skoro bi se moglo pretpostaviti da takvi pogledi uzimaju u obzir jedno vreme u kome pored dobrog postoji i zlo, tj. kada se ono

"os jedan apokrifni umetak uz Luku 6, 4. (»Coveče, ako znaš šta činiš, onda si blažen; ali ako ne znaš šta Činiš, onda si proklet i kršitelj zakona«) *Codex Bezae Cantabrigiensis.* Izd. F. H. Scrivener, 1864.

više ne potiskuje a limine pod sumnjivom pretpostavkom da se uvek sasvim tačno zna šta je zlo.

I očekivanje Antihrista izgleda da je jedno dalje otkrovenje ili otkriće, a takođe i značajna konstatacija da đavo uprkos' pada i izgnanstva ipak ostaje »gospodar ovog sveta« i da prebiva u sveobuhvatnom vazduhu. Uprkos svojih zlodela i uprkos božjeg dela spasenja za dobrobit čovečanstva, on ipak poseduje znatnu poziciju moći, u čiji delokrug spada celokupna sublunarna kreatura. Takva situacija se ne može drugačije označiti nego kao kritična; u svakom slučaju ona ne odgovara što bi se na osnovu sadržaja vesele poruke racionalno moglo očekivati. Zao duh nikako nije vezan lancima, iako su dani njegove vladavine odbrojani. Bog se još uvek usteže da upotrebi silu nad Sotonom. Mora se pretpostaviti da on očigledno još uvek ne zna da njegova sopstvena tamna strana povlađuje zlom anđelu. »Duhu istine«, koji se nastanio u čoveku, ovo stanje stvari ne može zadugo ostati skriveno. Stoga on uznemirava nesvesno u čoveka, prouzrokujući još u hrišćanskoj pradavnini jedno veliko otkrovenje, koje je, usled svoje tamnoće, u narednim vremenima davalo povoda mnogim tumačenjima i pogrešnim tumačenjima. To je *otkrovenje Jovanovo.*

XIII

Teško bi se pod Jovanom apokalipse mogla predstaviti pogodnija ličnost od autora *Jovanovih poslanica:* ovaj priznaje da je Bog svetlost i »da u njemu nema tame«.[108] (Ko je uopšte govorio o tome da u Bogu postoji nešto tamno?). On u svakom slučaju zna da nam je, kada grešimo, potreban zastupnik kod Boga, naime Hristos, žrtva za počinjeni greh,[107] iako su nam gresi radi njega već oprošteni. (Zašto nam je onda potrebna pravna zaštita?) Otac nam je podario svoju veliku ljubav (pri čemu je za to moralo da se

Jovan 1, 5.
to? ibid., 2, 1—2.

da otkupnina u vidu ljudske žrtve) i mi smo deca božja. Ko je od Boga stvoren, taj ne greši.[108] (Ko ne postaje grešan?). On propoveda ljubav. Sam Bog je ljubav. Potpuna ljubav razgoni strah. Ali on mora da ukaže na potrebu budnosti prema lažnim prorocima i pogrešnim učenjima i on je taj koji najavljuje dolazak Antihrista.[108] Njegov svestan stav je ortodoksan, ali on naslućuje zlo. Lako je moguće da ima loše snove, koji nisu zabeleženi u njegovom svesnom programu. On govori tako kao da ne poznaje samo jedno bezgrešno stanje već i potpunu ljubav, što malo liči na Pavla kome ne nedostaje neophodna samorefleksija. Jovan je nešto suviše siguran i zato se on i rizično upušta u jednu disocijaciju. U takvim okolnostima naime nastaje u nesvesnom jedna protivpozicija, koja jednom može da se probije u svest u obliku otkrovenja. Otkrovenje će, kada do njega dođe, imati formu jednog manje ili više subjektivnog mita, pošto ono pored ostalog kompenzira jednostranost individualne svesti; to je suprotno viziji jednog Jezekilj a ili Enoha, čije je stanje svesti uglavnom obeleženo (neskrivljenim) neznanjem, pa' se zato kompenzira jednim manje ili više objektivnim i opštevažećim uobličenjem arhetipskog materijala.

Tim uslovima odgovara Apokalipsa, koliko smo u stanju da to utvrdimo. Već u uvodnoj viziji se javlja jedan lik *koji izaziva strah:* Hristos sjedinjen sa »starcem«, sa onim koji je nalik na čoveka i na Sina čovečjeg. Iz njegovih usta izlazi »oštar dvosekli mač«, koji se čini prikladnijim za borbu i prolivanje krvi nego za obznanu bratske ljubavi. Pošto mu Hristos kaže: »Ne boj se«, to začelo mora da se pretpostavi da Jovan nije bio ispunjen ljubavlju kada je pao kao »mrtav«,[110] već daleko više *strahom.* (Kako stoje ovde stvari sa potpunom ljubavlju koja razgoni strah?).

Hristos mu je naložio da uputi sedam poruka opštinama u provinciji Aziji. Zajednica u Efesu se poziva da se pokaje, jer će joj u protivnom biti uskra-

108 Ibid., 3, 9.
i»» Ibid., 2, 18. i d. i 4, 3.
u«. Otkrovenje 1, 16—17.

ćena svetlost (»... inače ću doći i srušiću svećnjak s njegova mesta«).[111] Iz ovog pisma se saznanje i to da Hristos »mrzi« Nikolaite. (Kako se to slaže sa ljubavlju prema bližnjemu?).

Bolje prolazi zajednica u Smirni. Njeni protivnici su navodno Jevreji, koji predstavljaju »Sotoninu sinagogu«, što ne zvuči baš naročito ljubazno.

Pergamu se upućuje prekor zato što se pojavio učitelj krive nauke. A uz to i tamo postoje Nikolaiti. Dakle, zajednica treba da se pokaje, »jer ću inače brzo doći do tebe«, što se začelo ima shvatiti kao pretnja.

Tijatira toleriše lažnu proročicu Jezabel. On će je baciti na »bolesničku postelju« a decu njenu će »udariti smrću«. Onaj ko ostane uz njega i ko pobedi, »tome ću dati vlast nad paganima: vladaće nad njima željeznim štapom, razbijače ih kao glinene posude; kao i ja što (takvu moć) primih od Oca svojega I daću mu zvezdu Danicu.«"[8] Kao što je poznato Hristos propoveda: »Ljubite svoje neprijatelje«, a ovde on preti vitlejemskim pokoljem dece.

Dela zajednice u Sardu nisu savršena pred Bogom. Zato se »pokajte«! Inače će poput lopova doći do njih u neočekivani čas[11]* — jedna ne baš dobronamerna opomena.

Filadelfiji nema šta da se prebaci. Laodiceju pak hoće zbog njene verske mlakosti da »izbaci« iz svojih usta. Ona treba da se pokaje. Karakteristično je objašnjenje: »Ja korim i karam sve one koje volim«."[4] Bilo bi sasvim razumljivo ako neko ne bi hteo suviše mnogo od te »ljubavi«.

Pet od sedam zajednica dobija loše ocene. Taj »apokaliptički« Hristos ponaša se kao »boss« loše volje a svestan svoje moći, koji apsolutno liči na »senku« biskupa koji propoveda ljubav.

Kao potvrda onoga što je rečeno usleđuje vizija Boga u stilu Jezekilja. Ali onaj što sedi na prestolu

m Ibid., 2, 5.
»* Ibid., 2, 20—28.
<«» Ibid., 3, 3.
»< Ibid., 3, 19.

ne liči baš na čoveka, već je »po svom izgledu više *ličio na kamen jaspis i sard«.*[in] Pred njim se nalazilo »jedno stakleno more poput kristala«. Oko prestola stoje četiri »bića« (^iia, animalia), koja su svuda, i spreda i straga, izvana i iznutra, *prekrivena očima.*[11]* Simbol Jezekilja je na čudesan način modifikovan: kamen, staklo, kristal, sve same mrtve i nepokretne stvari karakterišu, obeležavaju božanstvo, materije, dakle, koje potiču iz anorganskog sveta. Spontano pomišljamo na preokupacije narednih vremena, kada je tajanstveni »čovek«, »homo altus«, označen kao Xido£- oo Xtdo$- (kamen ne kamen) i kada su u moru nesvesnog zasvetlele mnoge »oči«.[1]" U svakom slučaju ovde ima jovanovske psihologije, koja je nešto naslutila o onostranosti hrišćanskog kosmosa.

Potom usleđuje otvaranje knjige sa sedam pečata, što čini »Jagnje«. Jagnje je odbacilo ljudske crte »starca« *i* pojavljuje se u čisto teriomorfnoj ali monstruoznoj formi kao jedna od mnogih životinja sa rogovima iz Apokalipse: ono ima sedam očiju i sedam rogova, pa otuda ne liči toliko na jagnje koliko na jarca, te uopšte mora da je bilo strašnog izgleda. Iako se ono prikazuje kao da je »zaklano«,[118] ono se nadalje ipak ne ponaša kao nevina žrtva već kao prilično živahno biće. Iz prva četiri pečata ona ispušta četiri kobna jahača Apokalipse. Kod petog pečata se čuje osvetnička vika mučenika (»Dokle ćeš, sveti i istiniti Gospodaru, odgađati sud i osvetu naše krvi nad onima koji prebivaju na zemlji?)[11]* Šesti pečat donosi kosmičku katastrofu i sve se skriva »pred *gnevom* Jagnjeta. Jer došao je *veliki dan njegova gneva . . .*«[,2]° Sada više ne može da se prepozna blago jagnje koje je bez otpora pošlo na klanicu, to je sada

"* Ibid., 4, 3.

'<« Ibid., 4, 6.

»' To je aluzija na »luminoznost« arhetipova. (Up. Theoretische *Uberlegungen* zum *Wesen* ***des Psychischeii.*** **U: Von den *Vfurzeln des Bewufitseins,* 1954, 544. i d.).**

[118] Otkrovenje, 5, 6.

<>• Ibid., 6, 10.

»*» Ibid., 6, 16—17.

jedan borbeni i razdražljivi jarac čija jarost najzad može u punoj meri da dođe do izražaja. Ja u tome ne vidim toliko neku metafizičku tajnu, koliko pre svega prolom odavno nagomilanih osećanja, koja se često mogu zapaziti kod onoga koji želi da bude savršen. Može se sasvim prirodno pretpostaviti da se autor jovanovskih poslanica na svaki način trudio da ono što je propovedao svojim suhrišćanima kod samog sebe i obistini. U tom cilju on mora da isključi sva negativna osećanja, a usled pozamašnog pomanjkanja samorefleksije on može to i da zaboravi. Ta osećanja su doduše nestala sa vidika svesti, ali ona i nadalje deluju ispod površine, stvarajući vremenom široku mrežu osvetoljubivih osećanja i misli koji će onda jednom poput nekog otkrovenja preplaviti svest. Iz toga nastaje onda zastrašujuća slika koja opovrgava sve predstave o hrišćanskoj skrušenosti, trpeljivosti, ljubavi prema bližnjem i neprijatelju, o dobrom Ocu na nebu i Sinu koji spašava čovečanstvo. Dolazi do prave orgije mržnje, besa, osvetoljublja i razaranja i svet se preplavljuje krvlju i ognjem, i to onaj isti svet koji je upravo još trebalo da bude izbavljen i vraćen u prvobitno stanje nevinosti i zajednicu s Bogom punom ljubavi.

Otvaranje sedmog pečata donosi naravno novu poplavu nevolja, koje prete da iscrpe bezbožnu fantaziju Jovanovu. On sada, kao radi nekog okrepljenja, mora da proguta jednu knjižicu, kako bi mogao dalje da »proriče«.

Pošto je najzad zatrubio i sedmi anđeo, na nebu se, nakon uništenja Jerusalima, pojavila *Zena obučena u* sunce, sa mesecom pod nogama i vencem od dvanaest zvezda na glavi.[121] Ona se previja u porođajnim mukama a pred njom leži plamenocrveni zmaj koji hoće da proždre njeno dete.

Ova vizija ispada nekako iz ovog okvira. Dok smo se kod dosadašnjih slika teško mogli oteti utisku da su naknadno podvrgnute određenoj, u smislu sređivanja i ukrašavanja, obradi, dotle se kod ove slike

"i Ibid., 12, i.

ima utisak da je izvorna i da nije usmerena na neki vaspitni cilj. Vizija započinje otvaranjem hrama na nebu i prikazivanjem Kovčega saveza.[122] To je začelo predigra za silazak nebeske neveste Jerusalima, jednog ekvivalenta za Sofiju, jer se ovde radi o jednom činu nebeskog hijerosgamosa, čiji je plod jedan božanski dečak. Njemu preti sudbina Apolona, Letinog sina, koga je takođe proganjao zmaj. Ovde moramo za časak da se zadržimo na liku majke. Ona je »žena obučena u'sunce«. Obratimo pažnju na jednostavnu konstataciju »žena«, naprosto jedna žena, a ne boginja ili večna devica koja je bezgrešno začela. Ne primećuju se nikakve mere koje bi je oslobodile njene potpune ženstvenosti, izuzev onih njoj pridodatih kosmičko-prirodnih atributa, koji je obeležavaju kao anima mundi, istorodnom sa kosmičkim pračovekOm. Ona je ženski pračovek, pandan pramuškom, čemu izvrsno odgovara motiv paganske Lete, jer se u grčkoj mitologiji još uvek ravnopravno meša matrijarhalno sa patrijarhalnim. Gore zvezde, dole mesec u sredini sunce, Horus izlaska i Oziris zalaska, okruženo materinskom noći, oupavo^ fivco, oupavo<r **XATW**,[123]— ovaj simbol otkriva celu tajnu »žene«: ona u svojoj tami sadrži sunce »muške« svesti, koje kao dete izlazi iz noćnog mora nesvesnog i kao starac uranja u njega. Ona spaja svetio sa tamnim; ona znači hijerosgamos suprotnosti i pomiruje prirodu sa duhom.

Sin koji proizlazi iz te nebeske svadbe neminovno je jedan complexio oppositorum, objedinjavajući simbol, celina života. Sigurno ne bez razloga, Jovanovo nesvesno čini ovde jednu pozajmicu kod grčke mitologije, da bi opisalo osobeni eshatološki doživljaj: treba naime da se izbegne moguća zamena sa rođenjem dečaka Hrista, koje se daleko ranije zbilo pod sasvim drugačijim uslovima. Upravo rođeni dečak se doduše, uz očigledno oslanjanje na »gnevno« jagnje,

[122] Ibid., 11, 19. Arca foederis je alegorija Marije.

[123] »Nebo gore, nebo dole« (Up. J. F. Ruska, *Tabula Smaragdina.* Heidelberg 1926. V. i *Die Psychologie der Vbertragung.* Par. 384).

tj. na apokaliptičkog Hrista, karakteriše kao njegov duplikat, odnosno kao neko »ko treba da napase pagane sa gvozdenim štapom«.[144] On se dakle tako asimilira na prethodna osećanja mržnje i osvetoljublja da se stiče utisak kao da će nepotrebno nastaviti sa kažnjavanjem i u nekoj dalekoj budućnosti. To se ovde utoliko ne slaže što je ovaj zadatak već poveren jagnjetu, koje ga tokom otkrovenja i privodi kraju, a da pri tome rođeni dečakj nema neke prilike da sam dela. On se više nigde ne pojavljuje. Stoga sam sklon da pretpostavim da je njegova karakterizacija kao Sina osvete, ukoliko ne predstavlja interpolaciju u okviru tumačenja, potekla iz pera apokaliptičara kao neka uobičajena fraza i kao neko njemu blisko tumačenje. Ovo je utoliko verovatnije što bi se ovaj intermeco, s obzirom na tadašnje uslove, teško mogao drugačije razumeti, iako je samo tumačenje besmisleno. Kao što sam već gore pomenuo, epizoda sa »ženom obučenom u sunce« predstavlja strano telo u spletu vizija. Stoga bi bila prihvatljiva pretpostavka da je već sam autor apokalipse, a ako ne on onda neki zbunjeni prepisivač, osećao potrebu da ovu očiglednu paralelu uz Hrista nekako objasni, odnosno prilagodi celokupnom tekstu. To se dalo lako ostvariti pomoću uobičajene slike o pastiru sa gvozdenim štapom. Drugu svrhu ove asocijacije ne bih umeo da nađem.

Dečak se odvodi kod Boga, svog očiglednog oca, a majka se skriva u pustinji, čime začelo treba da bude nagovešteno da se radi o jednom zasada na neodređeno vreme latentnom liku, o čijem se docnijem delovanju ništa ne kazuje. Povest o Hagar mogla bi ovde da bude prefigurativna. Relativna sličnost te povesti sa legendom o rođenju Hrista očevidno treba samo da znači da ovo drugo rođenje u odnosu na ono prvo predstavlja analogan događaj, i to verovatno na isti način kao i prethodno opisana intronizacija jagnjeta u svojoj metafizičkoj divoti, pri čemu ovaj čin mora već odavno da se zbio, naime u vreme Hristova

is< Otkrovenje, 12, 5. i 2, 27.

vaznesenja. Na isti način je opisano kako je zmaj, tj. đavo bačen na zemlju,[185] dok je Hristos takođe već mnogo ranije video Sotonin pad. Ovo čudno ponavljanje ili udvostručavanje događaja, karakterističnih za Hristov život, pothranjuju pretpostavku da treba očekivati pojavu drugog, konačnog Mesije. Pri tome ne može da se radi o povratku samog Hrista, jer bi »on došao u oblacima neba« a ne bi drugi put bio rođen, i to još iz konjunkcije sunce-mesec. Epifaniji poslednjeg vremena daleko više odgovara sadržaj Otkrovenja 1 ili 19, 11 i d. Činjenica da Jovan pri opisu rođenja Hrista koristi mit o Apolonu i Leti mogao bi da bude jedan putokaz: kod vizije se nasuprot hrišćanskoj tradiciji radi o proizvodu nesvesnog.[126] U nesvesnom se pak nalazi sve ono što se u svesti odbacuje, i što je svest hrišćanskija, utoliko se nesvesno ponaša paganskije, ako naime u odbačenom paganstvu još postoje vrednosti od životne važnosti, tj. ako se (kao što to često biva) sa prljavom vodom nije bacilo i dete. Nesvesno ne izoluje i ne diferencira svoje objekte kao što to svest čini. Ono ne misli apstraktno ili odvojeno od subjekta: ličnost ekstatičara i vizionara je uvek uključena i uklopljena. U ovom slučaju se sam Jovan, odnosno njegova nesvesna ličnost približno identifikuje sa Hristom, tj. on se , rađa na sličan način kao ovaj i uz to se rađa sa sličnim određenjem. Jovan je obuzet arhetipom božjeg Sina i otuda on vidi njegovo delovanje u nesvesnom ili, drugim recima rečeno, kako se Bog ponovo rađa u (delimično paganskom) nesvesnom, što se ne da razlikovati od Jovanove Sopstvenosti (Selbst-a), budući da je »božansko dete« na isti način kao i Hristos simbol i za jedno i za drugo. Svest jednog Jovana je doduše bila daleko od toga da Hrista shvati kao simbol. Za vernika-hrišćanina ovaj predstavlja sve dru-

125 Ibid., 12, 9.

126 Može se doduše smatrati verovatnim da je Jovan poznavao mit o Leti i da je otuda imao na umu ovaj mit. Međutim, on verovatno nije bio svestan mogućnosti, pa otuda je to za njega i bilo neočekivano, da bi njegovo nesvesno ovaj paganski mit moglo da upotrebi za karakterizaciju rođenja drugog Mesije.

go samo ne i *simbol,* tj. *izraz za nešto nesaznatljivo, odnosno još nesaznatljivo. A* ipak je to prirodno. Hristos ne bi učinio utisak na svoje vernike da nije istovremeno izražavao nešto što je živelo i delovalo u njihovom nesvesnom. I samo hrišćanstvo se ne bi u antičkom svetu raširilo takvom začuđujućom brzinom da njegovom svetu predstava nije dolazila u susret analogna psihička spremnost. Upravo ova činjenica omogućava izjavu da onaj koji veruje u Hrista nije samo sadržan u njemu već da tada Hristos prebiva u verniku kao bogoliki, savršen čovek, Adam secundus. Sa psihološkog stanovišta se tu radi o istom odnosu koji u indijskom shvatanju predstavlja odnos purusha-atmana prema ljudskoj Ja-svesti. To je stavljanje »Savršenog« *(tlkaog),* to znači celovitog čoveka, koji se sastoji iz totaliteta psihe, dakle iz svesti i nesvesnog, iznad Ja koje reprezentuje samo svest i njene sadržaje a ne poznaje nesvesno, iako u raznovrsnim vidovima od njega zavisi i često stoji pod njegovim odsudnim uticajem. Radi se o odnosu Sopstvenosti prema Ja, koji se odražava i u relaciji Hristos-čovek. Odavde i potiču neosporne analogije između izvesnih indijskih i hrišćanskih shvatanja, koje su dale povoda pretpostavkama o indijskim uticajima na hrišćanstvo.

Ovaj u Jovanu do sada latentni paralelizam prodire u svest u obliku jedne vizije. Da je ovaj prodor autentičan vidi se po, za tadašnjeg hrišćanina u najvećoj meri neverovatnoj, upotrebi paganskog mitskog materijala, pri čemu su mogući čak i astrološki uticaji. Na osnovu toga bi se mogla objasniti i apsolutno »paganska« napomena »ali zemlja pomože ženi«.[147] Ako je već tadašnja svest bila ispunjena isključivo hrišćanskim predstavama, ipak su raniji, odnosno savremeni paganski sadržaji ležali odmah tu pod pragom, kao što je to, na primer, bio slučaj i kod S. Perpetue.[128] Kod jednog jevrejskog hrišćanina — što je po svoj prilici bio i autor Apokalipse — kao iz-

iw Otkrovenje 12, 16.

>M. Up. M. L. v. Franz, Die *Passio Perpetuae.* U: Jung, *Aion.* 1951.

vor dolazi još u obzir i kosmička Sofija, na koju se Jovan nekoliko puta poziva. Ona bi bez poteškoća mogla da se uzme kao majka božanskog deteta[1]**, pošto je ona očevidno jedna žena na nebu, tj. jedna boginja i sledbenica jednog boga. Sofija odgovara toj definiciji, takođe i uzvišena Marija. Kada bi naša vizija bila jedan moderan san, ne bismo se libili da rođenje božanskog deteta tumačimo kao *postajanje svesnim vlastite sopstvenosti.* U Jovanovom slučaju je religiozni stav svesti uslovio ugrađivanje slike Hrista u materijal nesvesnog, kao i oživljavanje arhetipa božanske Device-Majke i rođenja njenog Sina-ljubavnika, što je dovelo do konfrontacije sa hrišćanskom svešću. Time se Jovan lično uključuje u božansko zbivanje.

Njegova negativnim osećanjima pomućena slika Hrista postala je u stvari slika jednog surovog osvetnika koji zapravo nema više nikakve veze sa Spasiteljem. Mi na kraju više nismo sasvim sigurni da li ovaj lik Hrista ne sadrži u sebi više od samog čoveka Jovana sa njegovom kompenzirajućom Senkom nego od božanskog spasitelja, koji kao lumen de lumine nema u sebi »nikakvu tamu«. Već je groteskni paradoks »gnevnog« jagnjeta mogao u nama da pobudi ovakve sumnje. Mi možemo celu ovu stvar da obrćemo i ovako i onako, ali gledano sa stanovišta ljubavi koje jevanđelje propoveda osvetnik i sudija jeste i ostaje jedna *mračna figura.* Može se pretpostaviti da se tu nalazi razlog koji je podstakao Jovana da novorođenog dečaka asimilira liku osvetnika i da na taj način izbriše njegov mitološki karakter ljupkog i dobrog božanskog mladića, kakav nam se predočava u liku jednog Tamuza, Adonisa ili Baldera. Zanosna proletnja lepota božanskog dečaka upravo predstavlja jednu od onih antičkih vrednosti koje tako nedostaju hrišćanstvu i pogotovo mračnom svetu apokaliptičara; neopisivi sjaj proletnjeg dana, koji posle smrti koju donosi zima zemlju obavija zeleni-

[129] **Sin bi tada odgovarao filius sapientiae u srednjovekovnoj alhemiji.**

lom i cvetanjem, unoseći radost u Čovečje srce i budeći nadu u jednog dobrog Boga.

Kao celina Sopstvenost je per definitionem uvek jedan complexio oppositorum i njegov način pojavljivanja je utoliko tamniji i opasniji, ukoliko svest više prisvaja prirodu svetlosti, nastupajući tako sa zahtevom da predstavlja moralni autoritet. Kod Jovana se tako nešto može pretpostaviti, jer je bio pastir svojih stada, a uz to i čovek, pa otuda i grešan. Kada bi Apokalipsa predstavljala neku ličnu stvar Jovanovu i time ne bi bila ništa drugo do jedan prolom ličnog ogorčenja, onda bi u tom slučaju figura gnevnog jagnjeta za to bila sasvim dovoljna. Rebus sic stantibus bi novorođeni dečak morao da ima jedan vidljivo pozitivan aspekt, jer bi ćelom svojom simboličkom prirodom kompenzirao nesnošljivu pustoš do koje je došlo usled proloma potisnutih strasti; pa on je bio dete coniunctio oppositorum, dnevnog sveta ispunjenog suncem i lunarnog noćnog sveta. On bi kao medijator posredovao između dobrog i osvetoljubivog Jovana, pa bi time bio jedan dobronamerno pomirljivi izbavitelj. Ovaj pozitivni aspekt mora, međutim, da je promakao Jovanu, inače ne bi mogao dete da shvati tako kao da ono stoji u jednoj liniji sa osvetoljubivim Hristom.

Ali Jovanov problem nije ličan problem. Tu se ne radi o njegovom ličnom nesvesnom i ćudljivom prolomu potisnutih osećanja, već o priviđenjima koja dolaze iz veće i obimnije dubine, naime iz kolektivno nesvesnog. Jovanova problematika se suviše izražava u kolektivnim i arhetipskim formama da bi bilo dozvoljeno da se ona svede na čisto ličnu situaciju. To ne bi bilo samo olako, već bi to praktično i teorijski bilo nepravilno; Jovan je kao hrišćanin bio obuzet jednim kolektivnim, arhetipskim zbivanjem, pa otuda pre svega i u prvoj liniji mora na osnovu toga biti protumačen. Sigurno je on imao i svoju ličnu psihologiju, u koju mi, ako smemo autora poslanice i apokaliptičara da držimo za jednu te istu osobu, čak imamo izvesnog uvida. Da imitatio Christi stvara u nesvesnom odgovarajuću senku, za to ima-

mo dovoljno dokaza. Već je sama činjenica da je Jovan uopšte imao vizije dokaz za neobičnu napetost između svesti i nesvesnog. Ako je on identičan sa autorom poslanice, onda on mora da je u trenutku sastavljanja apokalipse bio već u dubokoj starosti. In confinio mortis i u smiraj jednog dugog i sadržajnog života često se otvara pogled u neslućene daljine. Takav čovek ne živi više u delokrugu interesa svakodnevice i peripetija ličnih odnosa, već je okrenut posmatranju širokih vremenskih prostora i sekularnog kretanja ideja. Jovanov pogled prodire u daleku budućnost hrišćanskog eona i u tamnu dubinu onih sila, kojima njegovo hrišćanstvo održava ravnotežu. Ono što izbija iz njega je oluja vremena, slutnja jedne strašne enantoiodromije, koju on ne može drugačije da shvati nego kao konačno uništenje one tame koja nije shvatila onu svetlost u kojoj se Hristos pojavio. Ali on nije video da je upravo sila razaranja i osvete ona tama, od koje se Bog koji je postao čovek odvojio. On otuda i nije mogao da razume šta je značilo ono dete Sunca i Meseca, koje je on bio u stanju da shvati samo kao još jednu osvetničku figuru. Strast koja izbija iz njegova otkrovenja ne odaje nikakve znake tromosti ili zrelosti svojstvenim dubokoj starosti, jer je ona beskrajno više od ličnog ogorčenja; ona je sam duh Boga koji izbija iz slabog smrtnog tela i ponovo zahteva da se ljudi boje pred nesagledivim Božanstvom.

XIV

Izgleda da je tok negativnih osećanja neiscrpan i nadalje se nižu nemila zbivanja. Iz mora dolaze čudovišta »s rogovima« (obdarena sa moći), kao dalji izrodi dubine. S obzirom na ovu premoć tame i razaranja sasvim je razumljivo da se zastrašena ljudska svest osvrće za nekim bregom spasenja, za nekom tačkom mira i izvesnosti. Otuda Jovan na odgovarajući način uklapa viziju jagnjeta na gori Cion (pogl. 14), gde se oko Jagnjeta okupilo 144 000 izabranih i

spašenih.[180] To su itapjjžvoi, devičanski nevini, »koji se nisu ukaljali sa ženama«.[131] To su oni koji, sledeći ranoumirućeg božjeg Sina, nikada nisu postali potpuni ljudi, već su se dobrovoljno odrekli udela u ljudskoj sudbini a time i produžavanja egzistencije na zemlji.[182] Kada bi svi ljudi mogli da se opredele za ovo stanovište, stvorenje čovek bilo bi iskorenjeno za nekoliko decenija. Ali broj ovih predodređenih je relativno mali. Jovan veruje u predestinaciju u skladu sa višim autoritetom. To je nepatvoreni pesimizam.

Jer sve što nastaje,
Vredno je da propadne,

veli Mefisto.

Onu samo delimično utešnu perspektivu odmah prekidaju opominjući anđeli. Prvi anđeo obznanjuje »večno jevanđelje«, čija kvintesencija glasi: »Bojte se Boga!« O Božjoj ljubavi nema više govora. Strahuje se samo od onoga što je *strašno.*[m]

Sin čovečji drži u ruci oštar srp i ima jednog pomagača koji takođe barata s jednim srpom.[184] Međutim, berba grožđa se sastoji u besprimernom krvoproliću: »Iz muljače (u koju su nabijeni ljudi) se razli krv konjima do uzda i u širinu od hiljadušeststotina stadija«.[1*5]

Iz nebeskog hrama izlazi sedam anđela sa posudama gneva, koje onda izručuju nad svetom.[186] Glavni deo sačinjava uništenje velike bludnice — Vavilo-

130 Možda je karakteristično da ovde više nije reč o »velikoj masi, koju niko nije bio u stanju da prebroji, iz svakog naroda i plemena, puka i jezika, koja je stajala pred prestolom i pred jagnjetom«, pomenutoj u Otkr. 7, 9.

"i Otkrovenje 14, 4.

i*2 Oni zapravo spadaju u kult Velike Majke, budući da odgovaraju njenim uškopljenim Galoima. Up. uz to čudno mesto Matej 19, 12, gde se govori o evnusima koji su se sami »radi kraljevstva nebeskog uškopili«.

IM Up. i Otkrovenje 19, 5.

i*4 Ibid., 14, 14. i 17. U ovoj paralelnoj figuri bi se lako mogao naslutiti sam Jovan,

"s Ibid., 14, 20.

i»« Ibid., 15, 6—7. i 16, 1. i d.

na, antipoda nebeskog Jerusalima. Vavilon predstavlja htonski ekvivalent sunčane žene Sofije, naravno sa obrnutim moralnim predznacima. Kada se odabrani u čast velike majke Sofije preobražavaju u »device«, onda se u nesvesnom, kompenzacije radi, stvara jedna stravična fantazija razbludnosti. Otuda uništenje Vavilona ne znači samo iskorenjivanje bludi, već i ukidanje životnog uživanja uopšte, kako što se to može videti iz Otkrov. 18, 22 i d.: »Zvuk citraša i pevača, svirača i trubača neće se više čuti u tebi, i u tebi više neće biti umetnika bilo kakve vrste ... i svetio svetiljke više neće u tebi sjati i glas zaručnika... više se neće u tebi čuti...«

Pošto sada živimo u poslednjem vremenu hrišćanskog eona riba, to ne možemo a da se ne setimo kobi koja je zadesila našu modernu umetnost.

Simboli kao Jerusalim, Vavilon itd. su prirodno uvek višestruko determinisani, tj. oni imaju više aspekata značenja, te otuda mogu da se tumače u raznim pravcima. Ja se ograničavam na psihološki aspekt, pa se otuda i ne upuštam u prosuđivanje mogućih veza sa tadašnjom istorijskom epohom.

Sumrak lepote i životne radosti, nepredstavljiva patnja vaskolike kreature koja je nekada proistekla iz ruku jednog rasipničkog tvorca, mogli bi za jedno osećajno srce da budu dovoljan razlog za najdublju melanholiju. Ali Jovan piše: »Raduj se nad njim, nebo i vi sveti, apostoli i proroci; jer Bog vas je na njemu (Vavilonu) osvetio«,[137] po čemu može da se vidi dokle ide osvetoljubije i uživanje u razaranju i šta je »kolac u mesu«.

Hristos kao predvodnik vojske anđela je taj koji gazi »muljaču vina uskipelog gneva Boga«.[188] Njegova odežda je »umočena u krv«.[188] On jaše na *belom* konju[140] i mačem koji mu izlazi iz usta ubija životi-

Ibid., 18, 20.

i»8 Ibid., 19, 15.

i*» Ibid., 19, 13.

Ibid., 19, 11. Ovde bi takođe mogla doći u pitanje astrološka spekulacija o drugoj polovini hrišćanskog eona, naime Pegaz kao paranatelon Akvarija.

nju i s njom »lažnog proroka«, verovatno svoj ili Jovanov tamni odraz ili ekvivalent, tj. *Senku.* Sotona se zatvara u podzemni svet, i to na vreme od hiljadu godina i *isto toliko dugo će* vladati *Hristos.* »Posle toga on (Sotona) na kratko vreme mora biti pušten«.[141] Ovih hiljadu godina odgovaraju astrološki prvoj polovini eona ribe. Puštanje Sotone posle tog vremena, za koje se zaista ne bi mogao naći neki drugi razlog, odgovara enantiodromiji hrišćanskog eona, to znači Antihristu, čiji se dolazak mogao predskazati na osnovu astroloških elemenata. Po isteku vremena, koje nije pobliže navedeno, đavo će konačno biti bačen u ognjeno jezero (ali neće biti potpuno uništen kao kod Enoha) i celokupno prvobitno Stvaranje će nestati.[14*]

Sada može da dođe do najavljenog hijerosgamosa, venčanja jagnjeta sa »njegovom ženom«.[14*] Nevesta je novi Jerusalim koji silazi s neba.[144] »Njegov sjaj je sličan dragom kamenu, prozirnom kamenu jaspisu«.[14*] Grad obrazuje jedan ravnostrani kvadrat i sastoji se od čistog zlata, a takođe i njegov trg. U njemu su sam Bog i jagnje hram i izvor neprekidnog svetla. Nema više noći i ništa nečisto ne može da uđe u grad.[14'] (Ovo ponovljeno uveravanje umiruje sumnju koja se još uvek nije potpuno izgubila!) Iz prestola božanstva izvire reka života i svuda rastu životna stabla, čime se ukazuje na raj i pleromatsku preegzistenciju.[147]

Ova završna vizija, koja se, kao što je poznato, tumači odnosom crkve prema Hristu, ima značenje »objedinjavajućeg simbola« i shodno tome predstavlja savršenstvo i celinu; otuda i kvaternitet, koji je u gradu izražen u obliku kvadrature, u raju u vidu one četiri reke, kod Hrista u obliku četiri jevanđeliste, a kod Boga u obliku četiri živa bića. Dok krug

i« ibid., 20, 3.
i« Ibid., 20, 10. i 21, 1.
i« Ibid., 19, 7.
i« Ibid., 21, 2.
i« Ibid., 21, 11.
U« Ibid., 21, 16—27.
i« Ibid., 22, 1—2.

znači nebeski svod i sveobuhvatno biće (pneumatskog) božanstva, kvadrat znači zemlju.[148] Nebo je muško, zemlja pak žensko. Otuda Bog prestoluje na nebu, dok mudrost stoluje na zemlji, kako ona to sama kaže kod Isusa Siraha: »Nastanila sam se u gradu koji on voli kao mene, i u Jerusalimu sam vladala.« Ona je »majka plemenite ljubavi«,[14*] i kada Jovan Jerusalim predstavlja kao ne vestu, onda se on sigurno oslanja na Isusa Siraha. Grad je Sofija koja je pre svakog vremena bila kod Boga i koja se u poslednjem vremenu putem venčanja ponovo vezuje za Boga. Sofija koincidira kao žensko sa zemljom, iz koje je, kako veli jedan od crkvenih otaca, proistekao Hristos,[150] pa otuda i sa kvaternitetom pojave Boga kod Jezekilja, odnosno'sa četiri živa bića. Kao što Sofija znači samorefle'ksiju Boga, tako na sličan način četiri serafima predstavljaju svest Boga sa njegova četiri funkcionalna aspekta. Na to ukazuju i mnogobrojne oči,[1*1] koje su sabrane u broju četiri. Radi se o četvorodelnoj sintezi nesvesnih luminoznosti, saobrazno Tetramerie des lapis philosophorum, na koji podseća opis nebeskog grada: sve se sjaji od dragog kamenja, kristala i stakla, sasvim u skladu sa gore pomenutom vizijom Boga.,Kao što se hijerosgamosom ostvaruje sjedinjenje Jahvea i Sofije (u kabali = Sehinah), čime se vaspostavlja prvobitno pleromatsko stanje, tako i paralelni opis Boga i grada ukazuje na njihovu zajedničku prirodu: oni su izvorno jedno; tj. jedno hermafroditsko prabiće, jedan arhetip najveće univerzalnosti.

»48 TJ Kini je nebo — okruglo, a zemlja — četvrtasto,, kvadratno.

>4» I. Sirah 24, 11. i 18.

150 Tertullian, *Adversus Judaeos,* XIII. U: Migne, *Patr^ lat,* T. 2, col. 635. »... illa terra virgo nondum pluviis rigata nec imbribus foecundata, ex qua homo tune primum plasmatus est, ex qua nunc Christus secundum carnem ex virgine natus est« (... ona devičanska, kišom nepokvašena i vodama neoplođena zemlja, iz koje je na početku oblikovan čovek i iz keje je Hristos, kojeg je rodila devica, postao živo biće). Up. *Psychologie und Religion,* Par. 107. V. i PsycheIoOiscJie Typen. 1950, 311, Ges. Werke. Bd. 6. 443.

»i Jezekilj 1. 18.

Nesumnjivo, ovaj kraj treba da znači konačno rešenje strašnog konflikta egzistencije uopšte. Međutim, rešenje se ne sastoji u pomirenju suprotnosti, već u njihovom konačnom razdvajanju, pri čemu ljudi koji su za to određeni mogu da se spasu na taj način što će se identifikovati sa svetlom pneumatskom stranom Boga. Izgleda da je neumitan preduslov pri tome uzdržavanje od daljeg razmnožavanja i odricanje od polnog života uopšte.

XV

Apokalipsa je, s jedne strane, tako lična i, s druge strane, tako arhetipska i kolektivna, da se zapravo moraju uzeti u obzir oba aspekta. Moderno interesovanje bi se sigurno najpre okrenulo ličnosti Jovana. Kao što je već nagovešteno, nije isključeno da je Jovan, autor poslanica, identičan sa Jovanom apokaliptičarom. Psihološki nalaz govori u prilog ove pretpostavke. »Otkrovenje« je doživeo jedan rani hrišćanin koji je kao autoritet verovatno morao da vodi uzoran život, te je kao takav svojoj zajednici morao da demonstrira hrišćanske vrline prave vere, skrušenosti, strpljenja, predanosti, nesebične ljubavi i odricanja od svih zemaljskih radosti. Takav način života, ukoliko duže traje, može da naškodi i najuzornijem čoveku. Razdražljivost, ćudljivost i izlivi afekata predstavljaju klasične simptome hronične neporočnosti.[152] U pogledu njegovog hrišćanskog stanovišta nesumnjivo nam najviše govore ove njegove reči: »Voljeni, volimo jedni druge, jer ljubav dolazi od Boga, i svaki onaj koji voli stvoren je od Boga i saznaje Boga. Ko ne voli, taj nije saznao Boga, jer Bog je ljubav... U tome se sastoji ljubav: nismo mi voleli Boga, nego je on voleo nas i poslao svoga Sina kao žrtvu pomirnicu za naše grehe. Voljeni, ako je nas Bog tako voleo, onda smo i mi *obavezni* da jedni druge volimo... I mi smo saznali i verovali u ljubav koju Bog gaji prema nama. Bog

[152] **Hristos je apostolu Jovanu ne bez razloga dao nadimak »sin gromovnika«.**

je ljubav, i ko ostaje u ljubavi, taj ostaje u Bogu i Bog ostaje u njemu... U ljubavi nema straha... Ko se pak boji, taj nije savršen u ljubavi... Kada neko kaže: ‚Ja volim Boga', a (ipak) mrzi svoga brata, taj je lažljivac... I tu zapovest imamo od njega: ko voli Boga, taj treba da voli i svog brata.«[158]

Ali ko mrzi Nikolaite? Ko je osvetoljubiv i želi čak i Ilzabel da baci na bolesničku postelju i da usmrti njenu decu? Ko ne može da se zasiti krvožednim maštarijama? Ali budimo psihološki precizni: ne izmišlja Jovanova svest ove i ovakve fantazije, već mu one dolaze u silnom »otkrovenju«; one ga spopadaju neželjenom i neočekivanom žestinom i takvim intenzitetom, da to prekoračuje sve ono što bismo normalno mogli očekivati kao kompenzaciju za jednu nešto jednostrano usmerenu svest.

Upoznao sam mnoge snove-kompenzacije kod vernika hrišćana, koji su bili u zabludi u pogledu svog duševnog ustrojstva i koji su mislili da se nalaze u sasvim drugačijem stanju nego što je to odgovaralo stvarnosti. Ali ja nisam upoznao ništa slično što bi i izdaleka moglo da se uporedi sa brutalnim suprotnostima jovanovskog otkrovenja. Izuzev ako je bila u pitanju neka teška psihoza. Ali za takvu dijagnozu Jovan ne daje nikakvog povoda. Za to Apokalipsa nije dovoljno zamršena, niti je dovoljno subjektivna, ni dovoljno skurilna. Afekti Apokalipse, ima li se u vidu njen predmet, sasvim su adekvatni. Njen tvorac nije morao biti neki neuravnoteženi psihopata. Dovoljno je da je bio strastveno religiozan čovek sa inače sređenom psihom. Ali on mora da je imao veoma intenzivan odnos prema Bogu, što široko otvara vrata onome što daleko prekoračuje delokrug ličnoga. Covek koji je stvarno religiozan i kome je istovremeno od rođenja data mogućnost neobičnog proširenja svesti mora da očekuje takve opasnosti.

Svrha apokaliptičkih vizija ne sastoji se, međutim, u tome da običnom čoveku Jovanu stavi do znanja koliko veliku Senku krije ispod svoje svetle prirode, već da vidovnjaku otvori pogled za neizmer-

Jovan 4, 7—21.

nost Boga, jer onaj ko voli, taj će saznati Boga. Može se reći da se Jovanu, -baš zato što je voleo Boga i što je činio sve što mu je bilo moguće da voli ljude, dogodila »gnoza« da je saznao Boga, i on je, kao i Jov, video divlju strahovitost Jahvea, pa je otuda uvideo jednostranost svog jevanđelja ljubavi i dopunio ga jevanđeljem straha: *Bog se može voleti i Boga se mora bojati.*

Time se vidokrug vidovnjaka proteže daleko preko prve polovine hrišćanskog eona: on naslućuje da će posle 1000 godina nastupiti antihrišćansko razdoblje, što jasno pokazuje da Hristos nije bezuslovni pobednik. Jovan anticipira alhemičare i Jakova Bemea (Jakob Bohme); on možda oseća svoju ličnu implikaciju u božanskoj drami, budući da je anticipirao mogućnost rođenja Boga u čoveku, što su naslućivali alhemičari, Majstor Ekhart (Meister Eckhart) i Angelus Silezijus (Angelus Silesius). On je time ocrtao program celokupnog eona riba sa njegovom dramatičnom enantiodromijom i njegovim tamnim krajem, koji još nismo doživeli i pred čijim se stvarnim i nepreteranim apokaliptičkim mogućnostima čovečanstvo ježi. Četiri stravična jahača, zlokobni zvuči truba i posude gneva koje treba da budu prosute već su spremni ili su još uvek spremni: opasnost od atomske bombe visi nad nama poput Damoklovog mača. a pored toga u prikrajku stoje spremne daleko strahovitije mogućnosti hemijskog vazdušnog rata, koji bi mogao da baci u zasenak čak i strahote Apokalipse. Luciferi vires accendit Aquarius acres — Akvarije raspaljuje divlje snage Lucifera. Ko bi se usudio da tvrdi da Jovan nije tačno predvideo barem moguće opasnosti koje neposredno ugrožavaju naš svet u poslednjem vremenu hrišćanskog eona? On zna i to da u božanskoj pleromi večno opstojava oganj na kome se muči đavo. Bog ima strahoviti dvostruki aspekt: jedno more milosti udara na jedno užareno ognjeno jezero, i svetio ljubavi obasjava tamnu žar za koju se kaže: ardet non lucet —'• gori, ali ne svetli. To je večno jevanđelje (nasuprot vremenskom): *Bog se može voleti i Boga se mora bojati.*

XVI

Apokalipsa, koja s razlogom stoji na kraju *Novog zaveta,* zahvata preko ovoga u jednu budućnost koja sa svim apokaliptičkim strahotama stoji tu na opipljivoj razdaljini. Dovoljno je samo da neka herostratska glava[154] u trenutku nerazboritosti donese odluku, pa da dođe do katastrofe celokupnog sveta. Nit o kojoj visi naša sudbina postala je veoma tanka. Fatalno uže kojim čovečanstvo u svakom trenutku može da bude smaknuto nije isplela priroda već »genije« čovečanstva. To je samo jedan drugi facon de parler za ono, kada Jovan govori o »gnevu Božjem«.

Mi na žalost ne raspolažemo sredstvima da sebi predočimo kako bi se Jovan, ukoliko je, kao što pretpostavljam, identičan sa autorom poslanica, poneo prema dvostrukom aspektu Boga. Međutim, isto je tako moguće, pa čak i verovatno, da mu nikakva suprotnost ne bi pala u oči. Uopšte je začuđujuće koliko se malo bavimo numinoznim predmetima, kao i koliko je to bavljenje tegobno ako se jednom usudimo da to učinimo. Numinoznost predmeta otežava njegovu misaonu obradu, budući da je pri tome uvek prisutna afektivnost. Covek uvek zauzima stav, bilo pro ili contra, i ovde se teže nego bilo gde drugde postiže »apsolutna objektivnost«. Ako čovek neguje pozitivna religiozna uverenja, tj. ako »veruje«, onda se pri pojavi sumnje oseća veoma nelagodno, štaviše on je se i boji. Iz tog razloga čovek radije neće analizirati predmet verovanja. Ako čovek nema religiozne poglede, onda nerado priznaje osećanje deficita, već se veoma upadljivo poziva na svoju prosvećenost ili barem ukazuje na plemenitu slobodoumnost svog agnosticizma. Čovek će sa tog stanovišta teško priznati numinoznost religioznog predmeta, a još će manje dopustiti da ga ova omete u kritičkom mišljenju, jer bi na neugodan način moglo da dođe do toga da bude pokoleban u svojoj veri u prosvećenost ili agnosticizam. Oboje, i prosvećenost i agnosticizam, ose-

[154] Herostrat je 365. g. pre n.e. uništio Artemidin hram u Efesu, kako bi na taj način ovekovečio svoje ime.,

ćaju, a da to i ne znaju, nedbvoljnost svojih argumentacija. Prosvećenost operiše sa neadekvatnim racionalističkim pojmovima istine, ukazujući na primer na to da su tvrdnje kao devičansko rođenje, božansko očinstvo Sina, vaskrsenje mrtvih, transubslancijacija itd. čiste besmislice. Agnosticizam tvrdi da ne poseduje nikakvo saznanje boga ili bilo kakvo drugo metafizičko saznanje, previđajući da se neko metafizičko uveren je nikada ne poseduje, već da se *njime biva opsednut..* Oboje, i prosvećenost i agnosticizam, opsednuti su razumom koji predstavlja neprikosnovenog vrhovnog sudiju. Ali šta je ili ko je »razum«? Zašto bi on bio neprikosnoveno nadmoćan? Ne predstavlja li ono *što jeste i što postoji (bitiše)* jednu razumnom sudu nadređenu instancu, za što duhovna istorija pruža toliko mnogo primera? Ali, na nesreću, i branitelji »vere« operišu sa istim jalovim argumentima, samo u obrnutom pravcu. Nesumnjiva je samo činjenica da postoje metafizički iskazi, koji se upravo radi svoje numinoznosti afektivno potvrđuju i negiraju. Ta činjenica predstavlja pouzdanu empirijsku osnovicu od koje treba poći. Ona je objektivno realna kao psihički fenomen. Ovom konstatacijom su naprosto obuhvaćene sve, pa i najprotivrečnije tvrdnje koje su ikada bile ili su još uvek numinozne. Mora se uzeti u obzir sveukupnost *svih.* religioznih iskaza.

XVII

Vratimo se opet pitanju bavljenja paradoksalnim pojmom Boga razotkrivenim sadržajem Apokalipse. Strogo evangelističko hrišćanstvo ne mora time da se bavi, jer je ono kao bitnu teorijsku sadržinu donelo jedan pojam boga koji, za razliku od Jahvea, koincidira sa otelovljenjem Dobroga. Stvari bi svakako stajale nešto drukčije da je Jovan poslanica mogao ili morao da se bavi, odnosno suoči sa Jovanom otkrovenja. Za potomke je tamni sadržaj Apokalipse u tom pogledu lako mogao da bude prene-

bregnut, jer specifično hrišćanska tekovina nije smela lakomisleno da bude dovedena u pitanje. Ali za čoveka današnjice stvari stoje sasvim drugačije. Mi smo doživeli tako nečuvene i potresne stvari, da je pitanje da li se to sve još nekako može dovesti u vezu sa idejom jednog dobrog boga, postalo jedno od gorućih pitanja. Pri tome se ne radi više o teološko-stručnom problemu, već o jednoj opšte-ljudskoj religioznoj mori, čijem razmatranju može ili možda i mora da da svoj doprinos i jedan ovakav teološki laik kakav sam ja.

U svom gornjem izlaganju sam predočio do kakvih se neizbežnih zaključaka, kako mi se čini, mora doći, kada se tradicija razmatra sa kritičkim commonsense. Kada se čovek, dakle, u takvoj meri suočava sa paradoksalnim pojmom boga i kada istovremeno kao religiozan čovek odmeri celokupnu dalekosežnost problema, onda se nalazi u situaciji apokaliptičara, za kojeg smemo da pretpostavimo da je bio ubeđeni hrišćanin. Moguća identičnost Jovana apokaliptičara sa Jovanom poslanica otkriva svu oštrinu protivrečnosti: u kakvom odnosu stoji ovaj čovek prema Bogu? Kako izlazi na kraj sa nepodnošljivom protivrečnošću u biću Božanstva? Iako ništa ne znamo o odluci njegove svesti, to ipak verujemo da u viziji Zene obučene u sunce koja se porađa možemo naći neki oslonac.

Paradoksija Boga raspolućuje i čoveka u suprotnosti i prepušta ga jednom na izgled nerešivom konfliktu. Šta se zbiva u jednom takvom stanju? Tu moramo da predamo reč psihologiji, jer ona predstavlja zbir svih zapažanja i saznanja koje je sakupila iz empirije teških konfliktnih stanja. Postoje, na primer, sukobi obaveza, za koje niko ne zna kako bi ih trebalo resiti. Svest zna samo jedno: tertium non datur! Lekar stoga svojim pacijentima savetuje da sačekaju neće li nesvesno proizvesti jedan san koji će predložiti nešto iracionalno i stoga nepredviđeno i neočekivano treće koje će omogućiti rešenje. Kako

iskustvo pokazuje, u snovima se zaista javljaju *sirn.' boli objedinjavajuće prirode,* među kojima motiv junačkog deteta i kvadrature kruga, tj. sjedinjavanja suprotnosti, spada među najčešće. Onaj kome nisu dostupna specifično lekarska iskustva može sebi da pribavi očevidnu pouku iz bajki i u posebnoj meri iz alhemije. Pravi predmet hermetičke filozofije je coniunctio oppositorum. Ona svoje »dete« označava, s jedne strane, kao *kamen* (na primer, kao alem-kamen) i, s druge strane, kao homunculus ili kao *filius sapientiae* ili čak kao *homo altus.* Upravo se s ovim likom susrećemo u Apokalipsi kao sa sinom Zene obučene u sunce, čija povest rođenja predstavlja parafrazu Hristova rođenja; ovu parafrazu su alhemičari često ponavljali u modifikovanoj formi, stavljajući svoj »kamen« paralelno sa Hristom (i to, izuzev u jednom slučaju, bez dovođenja u vezu sa Apokalipsom). Ovaj motiv se, bez veze sa alhemijom, ponovo javlja u snovima modernih ljudi u odgovarajućoj formi i odgovarajućim situacijama, a pri tome se uvek radi o spajanju svetlog i temnog, kao da su i oni isto kao i alhemičari slutili kakav je problem postavljen budućnosti putem Apokalipse. To je ono pitanje kojim su se alhemičari bavili skoro 1700 godina i koje muči još i današnjeg čoveka. Današnji čovek doduše u jednom pogledu zna nešto više, ali zato u drugom pogledu zna manje od alhemičara. Za njega problem više nije pomeren na materiju, kao što je to bio slučaj kod alhemičara. Nasuprot tome za njega je to pitanje postalo psihološki akutno i zato o tom pitanju više može da kaže lekar-psiholog nego teolog koji je ostao vezan za svoj starinski, figurativni jezik. Lekara su problemi terapije neuroza, često puta i protiv sopstvene volje, prisiljavali da se pobliže pozabavi religioznim problemima. Ja sam se ne bez razloga tek u svojoj 76. godini usudio da sebi položim račune o prirodi onih »nadpredstava«, koje odlučuju o našem za praktični život tako beskrajno važnom etičkom držanju. Te »nadpredstave« predstavljaju u krajnjoj liniji one principe koji glasno ili

tiho određuju naše moralne odluke, od kojih zavisi dobro ili zlo naše egzistencije.[155]

Otkako je apokaliptičar Jovan prvi put (možda nesvesno) doživeo onaj konflikt, u koji hrišćanstvo direktno vodi, čovečanstvo je opterećeno saznanjem: *Bog je hteo i hoće da postane čovek.* Zato je po svoj prilici Jovan u viziji doživeo drugo rođenje Sina od majke Sofije, koja se karakteriše jednom coniunctio •oppositorum, jedno rođenje Boga koje anticipira filius sapientiae, suštinu jednog *individuacionog* procesa. To je rezultat delovanja hrišćanstva u jednom hrišćaninu pradavnih vremena, koji je živeo dugo i dovoljno da bi mogao da baci pogled u daleku budućnost. Pomirenje suprotnosti nagovešteno je već u simbolizmu Hristove sudbine, naime u sceni raspinjanja na krst, u kojoj Iskupitelj visi između dvojice razbojnika, od kojih jedan odlazi u raj a drugi u pakao. Kao što drugačije i nije moguće, suprotnost je po hrišćanskom viđenju stvari morala da leži između Boga i čoveka, i ovom poslednjem preti opasnost da bude identifikovan sa tamnom stranom. Ovo i božji nagoveštaji o predestinaciji snažno su uticali na Jovana: samo će mali broj onih koji su već od večnosti predodređeni biti spašen, dok će velika masa čovečanstva propasti u velikoj katastrofi na kraju. Suprotnost između Boga i čoveka u okviru hrišćanskog shvatanja mogla bi da bude jahvinsko nasleđe iz onog ranog vremena, kada se metafizički problem isključivo sastojao u odnosu između Jahvea i njegovog naroda. Strah pred Jahveom bio je još suviše velik a da bi se čovek usudio — uprkos Jovove gnoze — da antinomiju smesti u samo božanstvo. Ako se pak pomirimo sa suprotnošću između Boga i čoveka, onda se na kraju — nolens volens — mora dospeti do hrišćanskog zaključka: omne bonum a Deo, omne malum ab homine, čime se stvorenje na apsurdan način postavlja nasuprot Bogu, svome tvorcu, i čoveku imputira upravo kosmička ili demonska veličina u zlu.

[155] **Psihološki gledano pod pojam boga spada svaka ideja o nečem što je krajnje, prvo ili poslednje, najgornje ili najdonje. Sam naziv tj. ime pri tome ne igra bitnu ulogu.**

Strahovita volja za razaranjem koja izbija iz Jovanove ekstaze predočava nam šta to zapravo znači kada se čovek postavlja nasuprot Bogu kao oličenju dobroga: čovek se opterećuje tamnom stranom Boga, koja se kod Jova još nalazi na pravom mestu. Ali u oba slučaja se čovek identifikuje sa zlom: u prvom slučaju sa posledicom da se suprotstavlja Dobrom, a u drugom slučaju sa posledicom da se trudi da postane onako savršen kao njegov Otac na nebesima.

Odluka Jahvea da postane čovek je simbol za onaj razvoj koji je morao da započne u trenutku kada čovek postaje svestan sa kakvom se slikom Boga konfrontira.[18]* Bog deluje iz čovekovog nesvesnog i prisiljava ga da harmonizira i objedinjava neprekidne suprotne uticaje kojima je njegova svest izložena od strane nesvesnog. Nesvesno pak želi i jedno i drugo, i da razdvaja i da objedinjava. Otuda čovek pri svojim pokušajima objedinjavanja i sjedinjavanja uvek može da računa s pomoći jednog metafizičkog branitelja, kako je to već Jov jasno uvideo. Nesvesno hoće da se probije u svest, kako bi dospelo na svetlost, a istovremeno samo sebe ometa, jer bi radije htelo da ostane nesvesno, što znači da Bog hoće da postane čovek, ali ne potpuno. Konflikt u njegovoj prirodi je tako velik da to postajanje čovekom može biti iskupljeno samo putem okajavajućeg samožrtvovanja prema gnevu tamne strane Boga.

Bog je najpre otelovljavao Dobro, da bi time, kako se može pretpostaviti, stvorio što je moguće otporniju osnovu za kasniju asimilaciju druge strane. Na osnovu Parakletovih reči možemo da zaključimo da Bog hoće *potpuno* da postane čovek, tj. da se nanovo stvori i rodi u svom sopstvenom tamnom stvorenju — u čoveku koji još nije oslobođen naslednog greha. Apokaliptičar nam je ostavio svedočanstvo o daljem delovanju Sv. Duha u smislu progresivnog

156 **Pojam boga kao ideja o jednoj sveobuhvatnoj celini uključuje i nesvesno, dakle, za razliku od svesti, i objektivnu psihu, koja tako često ometa namere i volju svesti. Molitva, na primer, pojačava potencijal nesvesnog, otuda i one često neočekivane blagotvorni'posledice molitve.**

posta jari ja čovekom. On je stvorenje-čovek, u kojeg provaljuje tamni bog gneva i osvete, jedan ventus urens — vetar koji žari. (Taj Jovan je možda bio ljubimac-učenik, koji je u dubokoj starosti naslutio budući razvoj). Ova iznenadna provala stvara u njemu sliku božanskog dečaka, budućeg spasitelja, koga je rodila božanska saputnica, čija slika prebiva u svakom muškarcu; tu sliku deteta ugledao je i Majstor Ekhart u viziji. On je bio taj koji je znao da Bog u samoj svojoj božanstvenosti nije blažen već da mora da bude rođen u duši čovekovoj. Inkarnacija u Hristu je uzor koji se preko Sv. Duha progresivno prenosi u stvorenje (kreaturu).

Budući da se naš način života ne može uporediti sa životom prahrišćanina Jovana, to u nas pored zla može da provali svakojako dobro, naročito u pogledu ljubavi. Otuda mi danas kod nas ne možemo da očekujemo jednu tako čisto razaračku volju kao kod Jovana. Ja u svom iskustvu tako nešto nisam zapazio, izuzev u slučajevima teških psihoza i kriminalnih opsednutosti. Zahvaljujući duhovnoj diferencijaciji u doba reformacije, i naročito razvoju nauka (koje su prvobitno bile zastupljene od strane palih anđela), mi smo već u znatnoj meri izmešani sa tamom i teško bi se mogli u po nas povoljnom smislu meriti sa čistotom iskonskih (i poznijih) svetaca. Naša relativna crnoća ne pomaže nam, prirodno, ništa. Ona doduše ublažava iznenadni napad zlih sila, ali nas zato, s druge strane, čini prijemčivim i relativno neotpornim. Stoga nam je potrebno još više svetlosti, dobrote i moralne snage i moramo sa sebe, ako je moguće i koliko je to god moguće, da speremo nehigijensku crnoću, jer nam inače neće uspeti da prihvatimo i izdržimo tamnog Boga koji hoće da postane čovek. Za to su nam potrebne sve hrišćanske vrline i ne samo one — jer problem nije samo moralne prirode — već i *mudrost,* za kojom je već Jov tragao. Ali onda je ona još bila skrivena kod Jahvea, odnosno on je se još nije bio setio. Onaj viši i potpuniji (τέλειος;) čovek koji predstavlja našu transcendentalnu celinu u formi

puer aeternus — vultu mutabilis albus et ater,[157] začet je od »nepoznatog« oca i rođen od Sapientiae. Faust je iz svoje naduvene jednostranosti, koja je đavola videla samo spolja, morao da se preobrazi u tog dečaka. Hristos prefigurirajući veli: »Ako ne postanete kao deca...«, kod koje suprotnosti leže jedan pokraj drugog; u pitanju je dečak koji se rađa iz zrelosti muževnog doba, a ne nesvesno dete koje bi htelo da to ostane. Gledajući unapred, Hristos je, kao što je gore već pomenuto, nagovestio i princip jednog morala zla.

U toku apokaliptičkih vizija pojavljuje se nekako strano, neposredno, kao da ne spada tu, Zena obučena u sunce sa svojim detetom. Ona pripada jednom drugom, budućem svetu. Otuda je dečak, kao jevrejski Mesija, privremeno odbegao Bogu, dok njegova majka zadugo mora da se krije u pustinji, gde je međutim Bog prehranjuje.[158] Jer, neposredno izloženi problem još ni iz daleka ne znači objedinjavanje suprotnosti, već se štaviše radi o inkarnaciji svetlog i dobrog, o zauzdavanju concupiscentiae (radosti sveta) i o učvršćenju civitas Dei s obzirom na dolazak Antihrista kroz 1000 godina, koji sa svoje strane obznanjuje strahote poslednjeg vremena, naime epifaniju gnevnog i osvetoljubivog Boga. Jagnje preobraženo u demonskog Ovna obznanjuje jedno novo jevanđelje, Evangelium Aeternum, koje pored ljubavi prema Bogu sadrži i *strah pred Bogom.* Iz tog razloga se apokalipsa, kao i klasični individuacioni proces, završava sa simbolom hijerosgamosa, svadbom Sina sa Majkom-nevestom. Svadba se pak održava na nebu, gde ne prodire ništa »nečisto«, s one strane opustošenog sveta. Svetlost se pridružuje svetlosti. To je program hrišćanskog eona koji mora biti ostvaren pre nego što Bog može da se inkarnira u stvorenom čoveku, čoveku-stvorenju. Tek u vremenu kraja će se ostvariti vizija o Zeni obučenoj u sunce. Priznavajući ovu istinu i očevidno podstaknut delovanjem

»87 »O izmenljivom izgledu, i belo i crno.« Horaz, Epi- *stulae.* **II, 2.**

IM up, gore.

Sv. Duha, papa je, na veliko čuđenje svih racionalista, obznanio dogmu *Assumptio Mariae:* Marija je kao nevesta sjedinjena sa Sinom i kao Sofija sa Božanstvom u nebeskoj ložnici.[15]*

Ova dogma je u svakom pogledu savremena. Ona, prvo, na figurativan način ostvaruje viziju Jovanovu,[180] drugo, aludira na svadbu Jagnjeta u poslednjem vremenu, i, treće, ponavlja starozavetnu anamnezu Sofije. Ova tri aspekta predskazuju Božje postojanje čovekom; drugi i treći predskazuju inkarnaciju u Hristu,[181] prvi pak inkarnaciju u stvorenom čoveku, čoveku-stvorenju.

XVIII

Sada sve zavisi od čoveka: u njegovim rukama nalazi se ogromna moć razaranja, pa je sada pitanje da li će moći da se odupre htenju da je upotrebi i da li će moći da je zauzda duhom ljubavi i mudrosti. Teško će moći da to postigne samo svojom sopstve-

[159] ***Constitutio Apostolica »Munificentissimus Deus«.*** **U:** ***Acta Apostolicae Sedis.*** **Commentarium officiale. 1950, Par. 21: »Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat in thalamis caelestibus habitare.« (Nevesti koju je Otac obećao priliči da prebiva u nebeskim odajama). Johannes Damascenis,** ***Encomium in Dormitionem,*** **etc. Hom. II, 14. (Up. Migne,** ***Patr. gr.*** **T. 96, col. 742). Par. 26: Poređenje sa nevestom Pesme nad pesmama. Par. 29: »... ita pariter surrexit et Arca scanctificationis suae, cum in hac die Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta.« (... istovremeno krenu kovčeg koji je bio posvetio, kada je toga dana Majku-Devicu primio u njenu nebesku ložnicu). Antonius von Padua,** ***Sermones Dominicales,*** **etc. 1895.**

ino ***Constitutio Apostolica,*** **Par. 27: »Ac praeterea scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam Muliere amicta sole, quam Joannes Apostolus in insula Patmo (Apoc. 12, 1ff.) contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis significatam viderunt«. (Uz to skolastički naučnici nisu nagoveštaje vaznesenja Đevice i Bogorodice videli samo u raznim figurama** ***Starog zaveta*** **već i u Zeni obučenoj u sunce, koju je apostol Jovan video na ostrvu Patmos).**

[191] **Svadba Jagnjeta ponavlja annunciatio et obumbratio Mariae.**

nom snagom. Za to mu je potreban »zastupnik« na nebu, i to upravo onaj Bogu odbegli dečak, koji će usloviti »izbavljenje« i ostvarenje celovitosti do sada samo fragmentarnog čoveka. Bilo šta da celovitost čoveka, Sopstvenost, po sebi može da znači, ono je empirijska od strane nesvesnog spontano stvorena slika životnog cilja s one strane želje i strahovanja svesti. Ta Sopstvenost predstavlja cilj celog čoveka, naime ostvarenje njegove celovitosti i individualnosti sa ili protiv njegove volje. Pokretač ovog procesa je instinkt koji se brine za to da sve ono što spada u jedan individualni život i dospe u njega, bez obzira na to da li subjekt tome kaže svoje da ili ne, i bez obzira na to da li on postaje svestan onoga što se zbiva ili ne. Naravno, subjektivno uzev velika je razlika ako se zna kako se živi, da li se razume ono što se čini i da li se prihvata ili ne prihvata odgovornost za ono što se namerava ili što se učinilo. Suštinu toga u čemu se sastoji svesnost ili pomanjkanje svesnosti obuhvatno je iskazala jedna reč Hristova: »Ako znaš šta činiš, onda si blažen, ali ako ne znaš šta činiš, onda si proklet i prestupnik zakona.«[182] Nesvesnost nikada ne važi kao opravdanje pred sudom prirode i sudbine; naprotiv, za nju se predviđaju visoke kazne, te otuda svaka nesvesna priroda i čezne za svetlošću svesti kojoj se toliko odupire.

Postajanje svesnim onoga što je skriveno i zatajeno sigurno se sukobljava sa jednim nerešivim konfliktom; barem se svesti to tako čini. Ali simboli koji se iz nesvesnog javljaju u snu ukazuju na konfrontaciju suprotnosti, a slike cilja predstavljaju njihovo uspešno sjedinjenje. Tu nam ide na ruku izvesna pomoć koja se može empirijski utvrditi a koju nam pruža naša nesvesna priroda. Zadatak je svesti da shvati te nagoveštaje. Ali ako se to ne dogodi, individuacioni proces se ipak nastavlja; samo što ćemo sada postati njegova žrtva i što će nas sudbina odvući do onog neizbežnog cilja koji smo mogli dostići uspravna hoda, samo da smo pravovremeno uložili dovolj-

[184] ***Codex Bezae*** uz **Luka** 6, 4. V. gore.

no truda i strpljenja da shvatimo nagoveštaje sudbine. Sada se samo još postavlja pitanje da li će čovek biti u stanju da se domogne jedne više moralne stepenice, tj. jednog višeg nivoa svesti da bi bio dorastao onoj nadljudskoj moći koju su mu doturili pali anđeli. Ali on svojom sopstvenom snagom ne može da dospe dalje, ako se ne upozna bolje sa *svojom sopstvenom prirodom.* Međutim, u tome pogledu, na žalost, caruje zastrašujuća ravnodušnost i ne manja odbojnost prema proširenju znanja o sopstvenom biću. U svakom slučaju danas se više ne može ignorisati saznanje da sa čovekom u psihološkom pogledu *treba* nešto da se desi. Rečica »treba« odaje, na žalost, da se ne zna šta treba činiti, kao ni put koji vodi ka cilju. Može se doduše gajiti nada u nezasluženu milost Boga koji uslišava naše molbe. Ali Bog koji *ne* uslišava naše molbe takođe želi da postane čovek i u tu svrhu je sebi putem Sv. Duha izabrao stvorenog čoveka sa njegovom tamom; tj. prirodnog čoveka koji na sebi ima mrlju naslednog greha i koga su pali anđeli uputili u božanske nauke i umetnosti. *Grešni čovek je za to podoban i zato je izabran* da bude porodilište progresivne inkarnacije, a ne nevini čovek koji se uzdržava od sveta i koji životu uskraćuje svoj udeo, jer u ovome mračni Bog ne bi našao prostora za sebe.

Od vremena apokalipse znamo da Boga ne treba samo voleti, već da ga se treba i bojati. *On nas ispunjava i dobrim i zlom,* jer ga se inače ne bi morali bojati, a pošto on hoće da postane čovek, to objedinjavanje njegovih antinomija mora da se obavi u čoveku. To predstavlja jednu novu odgovornost za čoveka. On sada ne može više da se izgovara svojom sićušnošću i ništavnošću, jer Bog mu je u ruke stavio atomsku bombu i hemijska borbena sredstva, dodeljujući mu na taj način moć da nad svojim sažiteljima prospe apokaliptičke posude gneva. Pošto je dobio tako reći božansku moć, on više ne može da ostane slep i nesvestan. On mora da poznaje prirodu Boga i mora da zna šta se zbiva u metafizici, kako bi na taj način razumeo samog sebe i time saznao Boga.

XIX

Obznana nove dogme mogla je da da povoda za ispitivanje psihološke pozadine. Bilo je zanimljivo videti da se među brojnim člancima, objavljenim povodom deklaracije i sa katoličke i sa protestantske strane, koliko sam ja mogao* da vidim, nije nalazio nijedan koji bi na donekle zadovoljavajući način istakao nesumnjivo silan motiv, naime popularni pokret i njegovu psihičku potrebu. U biti se zadovoljavalo ša učenim dogmatsko-istorijskim navodima, koji nemaju nikakve veze sa živim religioznim zbivanjem. Međutim, onaj ko je poslednjih decenija pažljivo pratio sve češće pojave Marije i razmatrao njihovo psihološko značenje, taj je mogao da zna šta se tu zbivalo. Naročito je činjenica da su to često bila deca koja su doživljavala vizije mogla da navede na razmišljanje, jer je u takvim slučajevima na delu uvek kolektivno nesvesno. Uostalom, navodno je i sam papa povodom deklaracije imao više vizija Bogorodice. Već poodavno se moglo znati da je mase obuzela duboka želja da Svetica i mediatriks najzad zauzme svoje mesto kraj Sv. Trojstva i da kao »nebeska kraljica i nevesta bude primljena u nebeski dvor«. Da Bogorodica tamo prebiva, to se doduše smatralo već više od 1000 godina, kao što na osnovu *Starog zaveta* znamo da je Sofija već pre Stvaranja bila kod Boga. Da Bog želi da postane čovek putem jedne ljudske majke, poznato nam je iz staroegipatske kraljevske teologije, kao što i shvatanje da božansko prabiće obuhvata i muško i žensko predstavlja jedno već preistorijsko saznanje. Ali u okviru vremena takva jedna istina zbiva se tek onda kada se svečano obznani i ponovo otkrije. Za naše vreme je psihološki značajno da je 1950. godine nebeska Nevesta sjedinjena, venčana sa Mladoženjom. Za tumačenje ovog događaja, prirodno, ne dolazi u obzir samo ono što bula navodi kao argumente, već i prefiguracija u apokaliptičkoj svadbi Jagnjeta i u starozavetnoj anamnezi Sofije. Bračno sjedinjenje u Talamusu znači hijerosgamos, a ovaj opet predstavlja predstupanj ka inkar-

naciji, tj. ka rođenju Spasitelja, koji je od antike važio kao filius soliš et lunae, kao filius sapientiae i kao analogon Hristu. Ako, dakle, narod prožima čežnja za uznošenjem Bogorodice, onda ova težnja, ako se do kraja promisli, znači želju da bude rođen jedan Spasitelj, jedan mirotvorac, jedan »mediator pacem faciens inter inimicos«.[188] Iako je on u pleromi uvek rođen, njegovo rođenje u vremenu može se samo na taj način ostvariti što će ga čovek zapaziti, saznati i objasniti (declaratur).

Motiv i sadržaj širokog pokreta, koji su i papu podstakli da donese dalekosežnu declaratio solemnis nove dogme, ne sastoje se u *novom* rođenju Boga već u daljoj inkarnaciji Boga koja je započela sa Hristom. Dogma se ne može objasniti istorijsko-kritičkim argumentima; štaviše, time bi se promašila suština stvari, kao i sa onim nerealnim strahovanjima koje su izrazili engleski biskupi: prvo, deklaracijom se načelno ništa nije izmenilo u već preko hiljadu godina postojećem katoličkom shvatanju, i, drugo, poricanje ili prenebregavanje činjenice da Bog večno želi da postane čovek i da se zato putem Sv. Duha neprekidno inkarnira u vremenu, veoma je problematično i ne može ništa drugo da znači nego da je protestantsko stanovište, koje se izražava u takvim objašnjenjima, zaostalo, budući da ne razume znake vremena i prenebregava neprekidno delovanje Sv. Duha. Ono je očigledno izgubilo vezu sa silnim arhetipskim procesima u duši pojedinca, kao i mase, i sa onim simbolima[1"4] koji su određeni da kompenziraju istinsko

IM »Posrednik koji stvara mir među neprijateljima.«

Papsko odbacivanje psihološkog simbolizma moglo bi se time objasniti da je papi u prvoj liniji stalo do toga da naglasi metafizičko zbivanje. Usled opšte pojave potcenjivanja psihe, svaki pokušaj adekvatnog psihološkog razumevanja unapred, naime, pada pod sumnju da je psihologizam. Dogma mora, razume se, biti zaštićena od te opasnosti. Kada se u fizici čini pokušaj da se objasni svetlost, onda niko ne očekuje da više neće biti svetlosti. U slučaju psihologije pak vlada verovanje da sve ono što ona objašnjava samim time posle toga ne postoji. Ja, naravno, ne mogu da očekujem da je nekom nadležnom kolegijumu poznato moje posebno, nekonvencionalno stanovište.

apokaliptičko stanje sveta. Cini se da je ono zarobljeno u jednom racionalističkom istoricizmu i da je izgubilo razumevanje za Sv. Duh koji deluje u skrivenom delu duše. Ono otuda ne može ni da shvati, niti da se saglasi sa nekim daljim otkrovenjem božanske drame.

Ova okolnost je mene, laika u teološkim stvarima, podstakla da se latim pera i izložim svoje shvatanje o ovim tamnim stvarima. Moj pokušaj se zasniva na psihološkim saznanjima do kojih sam došao tokom svog dugog života. Ja ni u kom pogledu ne potcenjujem dušu i pre svega ne uobražavam da se kroz objašnjenje psihičko zbivanje raspršava u puki dim. Psihologizam predstavlja jedno još primitivno, magično mišljenje, pomoću kojeg će se, kako se neki nadaju, stvarnost psihe odagnati na onaj način kako to čini Proktofantasmista u *Faustu:*

> **Vi ste još uvek tu! Pa to je nečuveno.**
> **Nestanite! Ta mi smo sve razjasnili.**

Bilo bi sasvim pogrešno ako bi neko hteo da me identifikuje sa tim detinjastim stanovištem. Ali meni je tako često postavljano pitanje da li verujem u egzistenciju Boga ili ne, da sam u izvesnoj meri zabrinut da bi me još mogli smatrati, mnogo uopštenije nego što i slutim, za pristalicu »psihologizma«. Ono što ljudi većinom previđaju ili ne mogu da shvate, to je okolnost da smatram da je psiha nešto stvarno. Naime, ljudi veruju samo u fizičke činjenice, a time se mora doći do zaključka da je uran sam ili da su barem laboratorijski aparati sastavili atomsku bombu. To je isto tako besmisleno kao i pretpostavka da je za to odgovorna neka nestvarna psiha. Bog je jedna očevidna psihička i nefizička činjenica, tj. jedna samo psihički a ne i fizički utvrdljiva činjenica. Pored toga ovi ljudi još uvek nisu shvatili da se psihologija religije raspada u dva oštro odeljena područja i to prvo u psihologiju religioznog čoveka, i drugo u psihologiju religije, odnosno religioznih sadržaja.

Uglavnom su me iskustva stečena u ovom poslednjem području ohrabrila da se umešam u diskusiju o religioznom pitanju i naročito o pro et contra dogme o vaznesenju, koju ja, uzgred rečeno, smatram najvažnijim religioznim događajem od vremena reformacije. Za nepsihološki razum to je jedna petra scandali. Kako se jedna tako nepotkrepljena tvrdnja, kao što je telesno prihvatanje Device u nebeske odaje, može izložiti kao nešto verovatno, moguće? Metoda papskog dokazivanja pak za psihološki razum je sasvim jasna, jer se, prvo, oslanja na neminovne prefiguracije i, drugo, na jednu više od hiljadu godina staru tradiciju. Dokazni materijal za postojanje psihičkog fenomena je otuda više nego dovoljan. To što se tvrdi jedna fizički nemoguća činjenica, to uopšte ništa ne menja na stvari, jer su sve religiozne tvrdnje fizičke nemogućnosti. Ako to ne bi bile, onda bi one, kao što je rečeno, morale da se razmotre u okviru prirodnih nauka. Međutim, one se sve odnose na *stvarnost duše* a ne na fizičku stvarnost. Ono što pak protestantsko stanovište posebno Vređa, to je beskrajna aproksimacija Deipare uz Božanstvo i time ugrožena suprematija Hrista, na kojoj protestantizam veoma insistira, gubeći pri tome iz vida da je protestantska himnologija puna aluzija na »nebeskog mladoženju« koji sada odjednom ne treba da ima ravnopravnu nevestu. Ili se možda »mladoženja« na psihološki način shvatao kao puka metafora?

Doslednost papske deklaracije je nenadmašna i prepušta protestantsko stanovište odijumu jedne samo *muške religije koja ne zna za metafizičku reprezentaciju žene,* slično mitraizmu, kome je ovakav sud samo bio od štete. Protestantizam se očigledno nije u dovoljnoj meri obazirao na znake vremena koji ukazuju na ravnopravnost žene. Ravnopravnost zahteva naime svoje metafizičko ukotvljenje u liku »božanske« žene, neveste Hristove. Kao što se ličnost Hrista ne može zameniti jednom organizacijom, tako se ni nevesta ne može zameniti putem crkve. Žensko isto tako zahteva ličnu zastupljenost kao i Muško.

Dogmatizacijom vaznesenja Marije po dogmatskom shvatanju u svakom slučaju nije dosegla status boginje, iako je kao vladarka neba (nasuprot vladaru sublunarnog carstva vazduha, Sotoni) i mediatriks Hrista, funkcionalno manje-više ravnopravna Kralju i Spasitelju. U svakom slučaju njen položaj udovoljava zahtevu arhetipa. Nova dogma znači obnovljenu nadu u ispunjenje one duboko u duši uzbunjene čežnje za mirom i izmirenjem opasno napetih suprotnosti. U toj napetosti ima svako udela i svaki je doživljava u individualnoj formi svoga nemira, i to utoliko više ukoliko manje vidi mogućnost da je ukine uz pomoć racionalnih sredstava. Otuda nije nikakvo dudo kada se u dubinama kolektivno nesvesnog i istovremeno u masama probudi nada, štaviše javi očekivanje da će doći do božanske intervencije. Toj čežnji je papska deklaracija dala izraz utehe. Kako je protestantsko stanovište moglo da prođe pokraj ovih stvari? To nerazumevanje se samo na taj način može objasniti da je protestantski racionalizam izgubio smisao za dogmatske simbole i hermeneutske alegorije. To u određenoj meri važi i za unutar katoličke crkve postojeću opoziciju prema novoj dogmi, odnosno dogmatizaciji dosadašnje doktrine. Izvestan racionalizam u svakom slučaju bolje pristoji protestantizmu nego katolicizmu. Ovaj poslednji ostavlja slobodnog prostora sekularnom razvojnom procesu arhetipskog simbola i ostvaruje ga u svom izvornom obliku, ne hajući za poteškoće razumevanja i kritičke primedbe. U tome katolička crkva pokazuje svoj materinski karakter, dopuštajući da se stablo koje raste iz svoje matriks razvija po svom osobenom zakonu. Protestantizam, koji je više vezan za očinski duh, nije se, nasuprot tome, samo u početku uobličio iz suočavanja sa svetovnim duhom vremena, već produžava diskusiju sa određenim duhovnim stremljenjima vremena; jer pneuma je, u skladu sa svojom prvobitnom prirodom vetra, gipka i u neprekidnom živom toku, čas uporediva sa vodom, čas sa vatrom. Ona može da se udalji od svog prvobitnog mesta, ona

čak može da se izgubi i zaluta ako suviše bude preplavljena duhom vremena. Da bi mogao da ostvari svoje zadatke, protestantski duh mora da bude nemiran i ponekad nelagodan, pa čak i agresivan da bi tradiciji mogao da obezbedi uticaj na preobražaj svetovnih pogleda. Potresi koje doživljava pri toj konfrontaciji istovremeno i menjaju i oživljavaju tradiciju, koja bi na kraju, bez tih smetnji, u svom laganom, sekularnom procesu potpuno obamrla i postala nedelotvorna. Pukom kritikom određenih tendencija u katoličkom hrišćanstvu i pukom opozicijom prema tim tendencijama protestantizam ne dolazi do neke naročite dobiti, ako, s obzirom na činjenicu da se hrišćanstvo sastoji od dva odvojena tabora ili — bolje rečeno — od jednog nesložnog para: brata i sestre, ne bude imao na umu da pored odbrane svoje sopstvene egzistencije mora i katolicizmu da prizna pravo'na postojanje. Brat koji bi iz teoloških razloga hteo da preseče životnu nit svojoj starijoj sestri morao bi s pravom da bude nazvan nečovečnim — o hrišćanstvu da i ne govorimo — et vice versa. Kritika koja je samo negativna nije konstruktivna. Kritika je samo utoliko opravdana, ukoliko je stvaralačka. Stoga mi se čini da bi bilo korisno kada bi protestantizam priznao da je novom dogmom bio šokiran ne samo zbog toga što na neprijatan način osvetljava jaz između brata i sestre, već i zbog toga što je u okviru hrišćanstva na bazi već odavno postojećih osnova došlo do razvoja koji hrišćanstvo uopšte još više nego što je to do sada bilo udaljava od područja svetovnog razumevanja. Protestantizam zna — ili bi mogao da zna — koliko njegova egzistencija ima da zahvali katoličkoj crkvi. Koliko toga još poseduje ili ne poseduje protestant, kada više ne može da kritikuje ili protestuje? S obzirom na intelektualni skandal, koji predstavlja nova dogma, protestantizam bi trebalo da se seti svoje hrišćanske odgovornosti (»Treba li da budem čuvar svoga brata?«) i da svom ozbiljnošću ispita razloge koji su, glasno ili iz potiha, bili merodavni pri donošenju nove dogme. Pri

tome se treba čuvati jeftinih sumnjičenja; štaviše, bilo bi dobro ako bi se pretpostavljalo da se iza toga krije nešto daleko bitnije i značajnije od puke papske samovolje. Bilo bi poželjno da protestantizam shvati da mu je novom dogmom pred svetovnim duhom vremena pripala jedna nova odgovornost, jer on ne može jednostavno da pred svetom dezavuiše svoju sestru koja je njemu problematična. On mora, bez obzira na to što mu je nesimpatična, da bude pravedan, ukoliko ne želi da izgubi svoje samopoštovanje. On bi to, na primer, mogao da učini na taj način što bi sebi, koristeći ovu povoljnu priliku, postavio pitanje šta zapravo treba da znači ne samo nova dogma već sve manje ili više dogmatske tvrdnje pored ili mimo onog svog bukvalnog, konkretnog značenja. Pošto svojom samovoljnom i kolebljivom dogmatikom, kao i sa svojim labavim i usled rascepa nejedinstvenim crkvenim ustrojstvom ne može sebi da dozvoli da ostane nepokretan i nepristupačan u odnosu na duh vremena, i pošto je uz to, shodno svojoj obavezi prema duhu, upućen na to da se više bavi svetom i njegovim mislima nego sa Bogom, to bi začelo bilo na svom mestu da se povodom ulaska Bogorodice u nebesku bračnu ložnicu lati velikog zadatka da da novu interpretaciju hrišćanske tradicije. Ako se radi o istinama koje su duboko ukotvljene u duši, u što niko, ako ima i malo uvida u ove stvari, ne sumnja, onda rešenje ovog zadatka mora biti moguće. Za to je potrebna sloboda duha koja je, kao što znamo, data samo protestantizmu. Vaznesenje (Assumptio) predstavlja težak udarac istorijskoj i racionalističkoj orijentaciji i ostajalo bi to zauvek ako bi se kruto ostajalo pri argumentima razuma i istorije. Ovde smo suočeni sa slučajem koji zahteva psihološko razumevanje, jer je obelodanjeni mitologem u tolikoj meri očevidan da se već namerno mora biti slep da se ne bi videla njegova simbolična priroda, odnosno mogućnost simboličkog tumačenja.

Dogmatizacijom vaznesenja Marije (Assumptio Mariae) ukazuje se na hijerosgamos u pleromi, a ovaj

sa svoje strane, kao što je rečeno, znači buduće rođenje božanskog dečaka, koji će, u skladu sa božanskom tendencijom ka inkarnaciji, izabrati empirijskog čoveka za mesto svog rođenja. Ovaj metafizički proces poznat je u psihologiji kao tndimduacioni proces. S obzirom na to da se ovaj proces odvija nesvesno, kako je to već uvek bilo, onda on ne znači ništa više od procesa u kome od žira postaje hrast, od teleta krava, ili od deteta odrastao čovek. Ali ako se individuacioni proces učini svesnim, onda u tu svrhu svest mora biti konfrontirana sa nesvesnim i mora biti pronađeno izmirenje između suprotnosti. Budući da to logički nije moguće, upućeni smo na *simbole* koji omogućavaju iracionalno sjedinjavanje suprotnosti. Te simbole nesvesno spontano stvara a svest ih amplificira. Centralni simboli ovog procesa opisuju Sopstvenost, odnosno celovitost čoveka, koji se, s jedne strane, sastoji od onoga čega je svestan i, s druge strane, od sadržaja nesvesnog. Sopstvenost je TEX.EI.OS- fivdpcjTcos", potpun čovek, čiji su simboli božansko dete ili njegovi sinonimi. Ovaj ovde samo sumarno skicirani proces može se u svako doba posmatrati kod modernog čoveka ili se pak može izučavati na osnovu dokumenata hermetičke srednjovekovne filozofije, pri čemu ćemo biti začuđeni paralelizmom simbola, ukoliko se poznaje i jedno i drugo, i psihologija nesvesnog i alhemija.

Razlika između prirodnog individuacionog procesa koji se nesvesno odvija i individuacionog procesa koji je učinjen svesnim je ogromna. U prvom slučaju se nigde ne upliće svest; otuda kraj ostaje isto onako taman kao što je bio i početak. U drugom slučaju pak na površinu izbija toliko tame da usled toga ne samo što ličnost biva osvetljena na određen način, već se neminovno širi i opseg svesti. Konfrontacija između svesti i nesvesnog ima za cilj ne samo to da svetlost koja zrači u tamu bude shvaćena od tame već i da svetlost shvati tamu. Filius soliš et lunae je isto toliko simbol koliko i mogućnost sjedinjavanja suprotnosti. On je A i *Cl* procesa, mediator i intermedius. »Habet mille nomina«, kažu alhemičari, na-

značujući time da je ono iz čega proističe individuacioni proces i na šta smera jedno bezimeno Ineffabile.

Da Božanstvo na nas deluje, to možemo da utvrdimo samo posredstvom psihe, pri čemu međutim nismo u stanju da razlikujemo da li ta dejstva dolaze od Boga ili od nesvesnog, tj. nismo u stanju da utvrdimo da li su Božanstvo i nesvesno dve različite veličine. Oba pojma su granični pojmovi za transcendentalne sadržaje. Ali empirijski se sa dovoljnom verovatnoćom može ustanoviti da se u nesvesnom javlja jedan arhetip celine, koji se spontano manifestuje u snovima itd., kao i da postoji neka od svesne volje nezavisna tendencija da se drugi tipovi dovedu u vezu sa tim centrom. Otuda se ne čini neverovatnim da ovaj arhetip celine po sebi poseduje izvesnu centralnu poziciju koja ga približava slici Boga. Ta sličnost se naročito potkrepljuje time što arhetip uobličava jednu simboliku koja je već odvajkada karakterisala i otelovljavala Božanstvo. Te činjenice omogućavaju izvesno ograničenje naše gornje rečenice o nemogućnosti razlikovanja između Boga i nesvesnog: precizno rečeno, slika Boga ne koincidira sa nesvesnim u apsolutnom smislu, već samo sa jednim njegovim posebnim sadržajem, naime sa arhetipom Sopstvenosti. Taj sadržaj je ono od čega više nismo u stanju da empirijski razdvojimo sliku Boga. Možemo doduše arbitrarno da postulišemo neku razliku između te dve veličine. Ali to nam ništa ne pomaže, naprotiv, to nam samo pomaže da razdvojimo čoveka i Boga, čime se osujećuje težnja Boga da postane čovek. Vera je nesumnjivo u pravu kada čoveku predočava neizmernost i nedokučivost Boga, ali ona govori i o blizini, neposrednosti Boga i upravo ta blizina mora da bude empirijska, ako ne treba da bude potpuno beznačajna. Kao stvarno saznajem samo ono što na mene deluje. Jer, ono što na mene ne deluje. to isto tako može i da ne postoji. Religiozna potreba zahteva celinu, pa otuda prihvata one slike celine koje nesvesno nudi i koje, nezavisno od svesti, izranjaju iz dubina duševne prirode.

XX

Čitaocu je verovatno postalo jasno da u prethodnom izlaganju predočeni razvoj simboličkih figura odgovara procesu diferencijacije ljudske svesti. Ali s obzirom na to, kao što smo u uvodu pokazali, da kod arhetipova nemamo posla samo sa pukim objektima predstavljanja, već i sa autonomnim faktorima, tj. sa živim subjektima, to se diferencijacija svesti može razumeti kao posledica intervencije od strane transcendentalno uslovljenih dinamizama. U tom slučaju bi arhetipovi bili ti koji ostvaruju primarni preobražaj. Ali pošto u našem iskustvu ne postoje psihička stanja koja bi se mogla *introspektivno* posmatrati izvan čoveka, to ponašanje arhetipa bez delovanja svesti uopšte ne može biti istraženo, i zato nikada neće moći biti dat odgovor na pitanje da li proces počinje od svesti ili od arhetipa; odgovor bi mogli dati jedino u tom slučaju, ako bismo, u suprotnosti sa iskustvom, arhetipu želeli da uskratimo njegovu autonomiju ili ako bismo želeli da svest svedemo na nivo puke mašine. Međutim, mi se potpuno slažemo sa psihološkim iskustvom, ako arhetipu priznajemo određenu meru samostalnosti a svesti njoj odgovarajuću stvaralačku slobodu. Iz ovoga onda u svakom slučaju nastaje ono međusobno delovanje između dva relativno autonomna faktora, što nas prisiljava da pri opisivanju i objašnjavanju procesa prihvatimo čas jedan čas drugi faktor kao aktivni subjekt, i to čak i onda kada Bog postaje čovek. Ovu poteškoću je dosadašnje rešenje na taj način zaobišlo što je priznalo samo jednog bogočoveka, Hrista. Unošenjem treće božanske figure u čoveka, naime Sv. Duha, dolazi do hristifikacije mnogih, pa se samim tim postavlja pitanje da li su ti mnogi ljudi sve sami totalni bogoljudi. Ovakav preobražaj doveo bi, međutim, do neugodnih sukoba, a da ne govorimo o neizbežnoj inflaciji kojoj bi obični od naslednog greha neoslobođeni smrtnici odmah podlegli. U ovom slučaju je dobro podsetiti se Pavla i njegove raspolu-

ćenosti svesti: s jedne strane se oseća kao apostol koga je Bog neposredno pozvao i prosvetlio, a s druge strane kao grešni čovek koji ne može da se oslobodi »kolca u mesu« i Sotoninog anđela koji ga muči. To znači da čak i prosvetljeni čovek ostaje ono što jeste, a on nikada nije nešto više nego sopstveno ograničeno Ja u odnosu na onoga koji prebiva u njemu i čije obličje nema saznatljive granice, koji ga sa svih strana obuhvata, duboko kao temelji zemlje i prostrano kao nebo.

POGOVOR[163]

Vaša molba da Vam nešto kažem o istoriji nastanka moje knjige *Odgovor na Jova* stavlja me pred veoma težak zadatak, jer se istorija ove knjige ne može obuhvatiti u nekoliko reči. Već godinama se bavim sa u njoj obrađenim centralnim problemom, a tok misli hranio se na raznim izvorima, sve dok konačno nije izgledalo — i to nakon zrelog razmišljanja — da je došlo vreme da se te misli i uobliče pomoću reči.

Neposredni povod ovoj knjizi bila su začelo izvesna pitanja koja sam dotakao u mojoj knjizi *Aion,* posebno problem Hrista kao jedne simbolične figure i problem antagonizma Hrist-Antihrist, kako se on predstavlja po tradicionalnoj simbolici zodijačkog znaka riba.

U sklopu diskusije o ovim problemima i o učenju o spasenju kritikovao sam ideju »privatio boni«, jer se ona ne slaže sa psihološkim saznanjima. Psihološko iskustvo pokazuje da nasuprot onome što nazivamo »dobrim« stoji jedno isto tako supstancijalno »zlo«. Ako »zlo« ne egzistira, onda bi neminovno sve što jeste moralo biti »dobro«. Po dogmi ni »dobro« ni »zlo« ne mogu imati svoje ishodište u čoveku, jer

[163] **Iz jednog pisma upućenog *Pastoral Psychology* (Great Neck, N. Y.), VI, 6. januara 1956.**

je »Zli«, kao jedan od sinova Božjih, postojao pre čoveka. U crkvi je ideja »privatio boni« počela da igra ulogu tek posle Manija. Pre te jeresi učio je Klemens iz Rima da Bog vlada svetom jednom desnom i jednom levom rukom; s desnom rukom je mislio na Hrista, a s levom ria Sotonu. Klemensovo shvatanje je očigledno monoteističko, pošto suprotnosti sjedinjava u jednom Bogu.

Međutim, kasnije hrišćanstvo postaje dualističko na taj način što se deo suprotnosti, personifikovan u Sotoni, odvaja i Sotona ostaje u stanju večnog prokletstva. To predstavlja centralni problem. On je od primarnog značaja i čini ishodište hrišćanskog učenja o spasenju. Ako hrišćanstvo pretenduje da bude monoteistička religija, onda je neizbežna pretpostavka o suprotnostima sadržanim u jednom Bogu. Time se postavlja jedan težak religiozni problem: problem Jova. Cilj moje knjige je da se predoči istorijski razvoj ovog problema od vremena Jova sve do najnovijih simboličkih zbivanja, kao na primer vaznesenja Marije (Assumptio Mariae) itd.

Uz to me je izučavanje srednjovekovne filozofije prirode — koja je od velikog značaja za psihologiju — podstaklo da potražim odgovor na pitanje: kakvu su sliku Boga imali ti stari filozofi? Ili, štaviše, kako da se razume ju simboli koji su dopunjavali njihovu sliku Boga? Sve je ukazivalo na complexio oppositorum i u meni se opet probudilo sećanje na povest o Jovu: na Jova koji očekuje pomoć od Boga protiv Boga. Ta u najvećoj meri čudna činjenica pretpostavlja jedno slično shvatanje suprotnosti sadržanih u Bogu.

S druge strane su me raznovrsna pitanja iz raznih delova sveta — i to ne samo pitanja koja su dolazila od pacijenata — podstakla da dam opširniji i potpuniji odgovor nego što sam to bio uradio u Aio?m. Više godina sam oklevao, jer sam bio svestan posledica ovog koraka i oluje koju je trebalo očekivati. Ali bio sam ponesen hitnošću i značajnošću proble-

ma i nisam mogao toga da se oslobodim. Tako sam se osećao prisiljenim da se poduhvatim celog ovog problema i to sam učinio na taj način što sam opisao jedno lično iskustvo propraćeno subjektivnim emocijama. Namerno sam izabrao ovu formu, jer sam hteo da izbegnem utisak da želim da obznanim neku »večnu istinu«. Knjiga ne treba da bude ništa drugo do glas pojedinca koji postavlja pitanje, sa nadom i očekivanjem da će time ići u susret razmišljanjima svojih čitalaca.

VII

O ARHETIPOVIMA KOLEKTIVNO NESVESNOG

Hipoteza o kolektivno nesvesnom spada među one pojmove koji publiku isprva začuđuju, da bi ih ubrzo zatim prihvatila i upotrebljavala kao uobičajene predstave, što se uglavnom zbilo i sa pojmom nesvesnog. Pošto je filozofska ideja nesvesnog, koja je uglavnom zastupljena kod C. G. Carusa (C. G. Carus) i Ed. fon Hartmana (Ed. von Hartmann), nestala u poplavi materijalizma i empirizma, ne ostavivši neke znatnije tragove za sobom, ponovo je počela postepeno da se javlja u okviru prirodnonaučno orijentisane medicinske psihologije. Isprva se pojam nesvesnog ograničavao na to da označi stanje potisnutih ili zaboravljenih sadržaja. Kod Frojda nesvesno, iako već — barem metaforički — nastupa kao aktivni subjekt, u biti nije ništa drugo do sabirno mesto upravo tih zaboravljenih i potisnutih sadržaja i samo zbog ovih i ima praktični značaj. Shodno tome ono je po ovom shvatanju isključivo lične prirode', iako je Frojd, s druge strane, već zapazio arhaično-mitološki način mišljenja nesvesnog.

Jedan u izvesnoj meri površinski sloj nesvesnog nesumnjivo je lične prirode. Mi ga nazivamo *lično nesvesno.* Ali ono počiva na jednom dubljem sloju koji više ne potiče iz ličnog iskustva i poseda, već je

[1] Frojd je ovo svoje ovde nagovešteno shvatanje u kasnijim radovima diferencirao: psihu instinkata nazvao je Ono«, a njegovo »Nad-ja« označava kolektivnu svest koje je indiivdua delom svesna delom nesvesna (pošto je potisnuta).

urođen. Taj dublji sloj je takozvano *kolektivno nesvesno.* Izabrao sam izraz »kolektivno« zato što to nesvesno nije individualne već opšte prirode, tj. ono nasuprot ličnoj psihi poseduje sadržaje i vidove ponašanja koji su svuda i u svim, individuama cum granosalis isti. Ono je, drugim recima rečeno, kod svih ljudi identično, čineći na taj način jednu u svakome prisutnu, opštu duševnu osnovu nadlične prirode.

Duševna egzistencija saznaje se samo po prisutnosti *sadržaja koji su sposobni da postanu svesni.* Otuda o nesvesnom možemo samo utoliko da govorimo ukoliko smo u stanju da dokažemo njegove sadržaje. Sadržaji lično nesvesnog uglavnom su takozvani *osećajno naglašeni kompleksi* koji čine lični intimitet duševnog života. Sadržaji kolektivno nesvesnog pak su takozvani *arhetipovi.*

Izraz »archetvpus«, arhetip, nalazi se već kod Fila Judeje (Philo Judaeus, De Opif. mundi Par. 69) i to u vezi sa pojmom Imago Dei u čoveka. Takođe ga nalazimo kod Ireneja (Irenaeus, Adv. Haer. 2, 7, 4), gde se kaže: »Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetvpis transtulit.« U delu Corpus Hermeticum (izd. Scott, 1924) bog se naziva **t6 &px£tutcov** <pws\ Kod Dionisija Areopagita (Dionvsius Areopagita) se ovaj izraz više puta javlja, tako u De Caelesti Hierarchia, II, Par. 4: at auXca apx£Tutai., takođe u De Divinis Nominibus c. II, Par. 6. Kod S. Avgustina (S. Augustinus) se izraz »archetvpus« doduše ne javlja, ali se zato upotrebljava izraz ideja, kao u De Div. Quaest. 46: »ideae, quae ipsae formatae non sunt .. . quae in divina intelligentia cintinentur«.* »Archetypus« je objašnjavajući opis platonskog pojma eiSoj-. Za naše potrebe je ova oznaka pri-

*** Na sličan način izraz »arhetip« upotrebljavaju i alhemičari, tako u delu Hermetis Trismegisti tract. aur. (Theatr. Chem. 1613, IV, 718): »Ut Đeus omnem divinitatis suae thesaurum... in se tanquam archetypo absconditum... eodem modo Saturnus occulte corporum metallicorum simulachra in se circumferens ...« Kod Vigenerija (Trac. Chem. 1661, VI, 3) je svet »ad archetypi sui similitudinem factus«. pa se zato naziva »magnus homo« (kod Svedenborga »homo maximus).**

kladna i od koristi, jer kazuje da se kod kolektivno--nesvesnih sadržaja radi o drevnim — ili još bol'je — izvornim tipovima, tj. odvajkada postojećim opštim slikama. Izraz »representations collectives«, koji Levi-Bril (Levy-Bruhl) upotrebljava za označavanje simboličkih figura primitivnog pogleda na svet, mogao bi bez poteškoća da se primeni i na nesvesne sadržaje, jer se odnosi skoro na istu stvar. Naime, primitivna plemenska učenja govore o arhetipovima u specijalnoj modifikaciji. Oni ovde, naravno, više nisu sadržaji nesvesnog nego su se već preobrazili u formule koje se prenose putem tradicije, većinom u formi tajnog *učenja,* koje je uopšte tipičan izraz posredovanja kolektivnih sadržaja koji izvorno potiču iz nesvesnog.

Drugi dobro poznati izraz arhetipova su mit i bajka. Ali i ovde se radi o specifično oblikovanim formama koje su se prenosile kroz duga vremenska prostranstva. Otuda pojam »archetvpus« samo'posredno odgovara izrazu »representations collectives«, budući da označava samo one psihičke sadržaje koji još nisu bili podvrgnuti nikakvoj svesnoj obradi, te samim time predstavljaju *jednu još neposrednu duševnu datost.* Arhetip se u tom smislu znatno razlikuje od istorijski postale ili izrađene formule. Arhetipovi se naročito na višim stupnjevima tajnih nauka pojavljuju u obliku koji po pravilu nedvosmisleno ukazuje na vrednujući uticaj svesne obrade. Njihova neposredna pojava pak, kao na primer u snovima i vizijama, daleko je individualni ja, nerazumljivija ili naivnija nego, recimo, u mitu. Arhetip predstavlja u suštini nesvestan sadržaj koji se putem njegovog osvešćavanja i prihvatanja menja, i to u skladu sa odgovarajućom individualnom svešću u kojoj iskrsava.*

[3] Da bi bili precizni, moramo praviti razliku između »arhetipa« i »arhetipskih predstava«. Arhetip predstavlja jedan po sebi hipotetički, nevidljiv predmetak, kao, na primer, u biologiji poznati »pattern of behaviour«. V. o tome *Theoretische Vberlegungen* zum VVesen des *Psychischen.* U: Von den *Wurzeln des Beivusstseins.* Zurich 1954.

Šta se sa »arhetipom« misli, to je njegovim upravo izloženim odnosom prema mitu, tajnom učenju i bajci verovatno dosta jasno rečeno. Međutim, pokušamo li *psihološki* da utvrdimo šta je arhetip, onda stvari postaju složenije. Do sada se u istraživanju mita uvek zadovoljavalo sa sunčanim, lunarnim, meteorološkim, vegetacijskim i drugim pomoćnim predstavama. Ali do sada se skoro uopšte nije obraćala pažnja na činjenicu da su mitovi u prvoj liniji psihičke manifestacije koje predočavaju bit duše. Do objektivnog objašnjenja očevidnih stvari je primitivcu isprva malo stalo, ali zato oseća neodoljivu potrebu, bolje rečeno njegova nesvesna duša oseća neukrotivu težnju da celokupno spoljašnje čulno saznanje asimilira uduševno zbivanje. Primitivac se ne zadovoljava time da vidi kako sunce izlazi i zalazi, već za njega to spoljašnje zapažanje mora istovremeno da bude i *jedno duševno zbivanje,* tj. sunce u svom preobražaju mora da predstavlja sudbinu jednog boga ili junaka koji u osnovi ne prebiva nigde drugde riego u duši čoveka. Sva mitizirana zbivanja prirode, kao leto i zima, mesečeve mene, periodi kiša itd. nisu alegorija[4] upravo tih objektivnih iskustava, nego simbolični izrazi za unutrašnju i nesvesnu dramu duše, koja ljudskoj svesti postaje dokučiva putem projekcije, tj. odraza u zbivanjima prirode. Projekcija je u tolikoj meri temeljna da je bilo potrebno nekoliko milenij uma kulture da bi se barem u izvesnoj meri odvojila od spoljašnjeg objekta. U slučaju astrologije, na primer, došlo je čak do toga da je ova prastara »scientia intuitiva« optužena i odbačena kao jeres zato što se nikako nije uspevalo da se psihološka karakterologija odvoji od zvezda. I onaj ko danas još uvek ili opet veruje u moć astrologije, taj skoro po pravilu ponovo podleže starom sujevernom shvatanju o uticajima zvezda, iako bi svaki onaj ko ume da postavi horoskop, trebalo da.zna da je od vremena Hiparha Aleksandrijskog (Hipparchos von Alexan-

*** Alegorija je jedno parafraziranje svesnog sadržaja, dok je simbol nasuprot tome najbolji mogući izraz za tek naslućeni ali još nesaznani nesvesni sadržaj.**

drien) prolećna tačka utvrđena na 0" arijesa, te da prema tome svaki horoskop počiva na jednom arbitrarnom životinjskom krugu, zato što je upravo od Hiparha, usled precesije ravnodnevnjce dana i noći, prolećna tačka postepeno pomerana na početne stepene piscesa.

Primitivni čovek se odlikuje tako izrazitom subjektivnošću da je zapravo prva pomisao trebalo da bude da se mitovi dovedu u vezu sa duševnim. Njegovo saznanje prirode sastoji se u biti u jeziku i u spoljašnjem zaodevanju nesvesnog duševnog procesa. Upravo u ovom poslednjem, tj. u okolnosti da je ovaj duševni proces nesvestan, nalazi se i razlog zbog čega se pri objašnjavanju mita pomišljalo na sve moguće a samo ne na dušu. Jednostavno se nije znalo da duša sadrži sve one slike iz kojih su mitovi nekada nastali i da je naše nesvesno jedan aktivan i pasivan subjekt, čiju dramu primitvni čovek analogno nalazi u svim velikim i malim prirodnim procesima.[5]

»U tvojim su grudima zvezde tvoje sudbine«, kaže Seni Valenštajnu, čime bi bila zadovoljna svaka astrologija, samo kada bi se barem nešto znalo o toj tajni srca. Ali za to se do sada imalo malo razumevanja. Ne usuđujem se da ustvrdim da danas stvari u tom pogledu principijelno stoje mnogo bolje.

Plemensko učenje je *sveto-opasno.* Sva tajna učenja teže da dokuče nevidljivo zbivanje duše i sva ta učenja zahtevaju za sebe najveći autoritet. Ono što je za ta primitivna učenja istinito, to u još većoj meri važi za vladajuće religije sveta. One sadrže prvobitno tajno znanje stečeno otkrovenjem i izražavaju tajne duše putem divnih slika. Njihovi hramovi i njihovi sveti spisi obznanjuju, slikom i rečju, od davnina osvećeno učenje, dostupno svakoj vernoj duši, svakom osećajnom shvatanju i svakoj misaonoj eksploataciji. Cak se mora reći: što je stvorena i predanjem prenesena slika lepša, veličanstvenija, obuhvatnija, utoliko je više izmaknuta individualnom iskustvu. Mi

[5] Up. za to: Jung/Kerenyi, *Einfiihrung* in *das Wesen der Mythologie.* 1942.

možemo samo da se uživimo i osećanjem unesemo u tu sliku, ali praiskustvo je izgubljeno. Zašto je uopšte psihologija najmlađa među svim iskustvenim naukama? Zašto nesvesno nije već odavno otkriveno i zašto nije iskopano njegovo blago večnih slika? Iz prostog razloga što smo za sve stvari duše uvek imali određenu religioznu formulu koja je daleko lepša i obuhvatnija od neposrednog iskustva. Dok je za mnoge ljude hrišćanski pogled na svet izbledeo, dotle su, s druge strane, simboličke riznice Istoka još pune čuda, koje još zadugo mogu da pothranjuju uživanje u posmatranju i u novom ruhu. Uz to su te slike — bile one hrišćanske, budističke ili bilo kakve vrste — lepe, tajanstvene i pune slutnji. Uostalom, što su uobičajenije, to su se usled česte upotrebe više otrčale, tako da je ostala samo još njihova banalna spoljašnjost u svojoj skoro besmislenoj paradoksalnosti. Tajna devičanskog rođenja ili homouzija Sina sa Ocem, ili Trojstvo, koje nije trijada, ne pothranjuju više nikakvu filozofsku fantaziju. Oni su postali puki objekti vere. Otuda i ne začuđuje kada religiozna potreba, religioznost i filozofska spekulacija obrazovanog Evropljanina oseća ju privlačnu moć simbola Istoka, grandioznih shvatanja božanstva u Indiji i ponora taoističke filozofije u Kini, kao što su nekada duša i duh antičkog čoveka bili obuzeti hrišćanskim idejama. Veliki je broj onih koji su se isprva prepustili delo van ju hrišćanskih simbola sve dok se nisu sapleli u Kirkegardovsku neurozu ili se njihov odnos prema bogu, usled sve većeg osiromašenja u simbolici pretvorio u nesnošljivo zaoštren odnos Ja—Ti, da bi potom podlegli čarima sveže neobičnosti istočnjačkih simbola. Ova podložnost drugim uticajima ne mora uvek neminovno da predstavlja poraz već može da bude i dokaz otvorenosti i živosti religioznog osećanja. Nešto slično zapažamo i kod obrazovanog čoveka Istoka, koji ne retko oseća privlačnu moć hrišćanskog simbola ili istočnom duhu tako neadekvatne nauke, pokazujući pri tome zavidno razumevanje. Sasvim je prirodna stvar da čovek podleže dejstvu ovih večnih slika. Zato te slike i postoje. One treba

da privlače, uvere, fasciniraju i ponesu. One su stvorene iz pramaterijala otkrovenja i odražavaju u svakom određenom slučaju prvo iskustvo božanstva. Otuda one čoveku i otkrivaju slutnju božanskog i ujedno ga obezbeđuju od neposrednog iskustva tog božanstva. Te slike su, zahvaljujući jednoj često stolećima dugoj težnji ljudskog duha, ugrađene u jedan obuhvatni sistem misli o ustrojstvu sveta i ujedno su predstavljene jednom moćnom, raširenom, prečasnom institucijom koja je dobila ime — crkva.

To što želim da kažem najbolje ću ilustrovati na primeru jednog švajcarskog mističara i pustinjaka, nedavno kanoniziranog *brata Nikole od Flija* (Bruder Nikolaus von der Flue). Njegov nesumnjivo najznačajniji doživljaj bila je takozvana *vizija Trojstva,* koja ga je toliko zaokupila da ju je nacrtao ili dao da se nacrta na zidu svoje ćelije. Vizija je prikazana na jednoj slici, sačuvanoj u parohijskoj crkvi Sakselna: to je jedna šestostruko podeljena *mandala,* čiji centar čini krunisano lice Boga. Mi znamo da se brat Klaus, služeći se ilustrovanom knjižicom jednog nemačkog mističara, trudio da dokuči suštinu svoje vizije, kao i da taj svoj pradoživljaj uobliči u jednu njemu razumljivu formu. Time se bavio godinama. To je ono što nazivam »obradom« simbola. Njegovo razmišljanje o biti vizije, pod uticajem mističkih dijagrama, neminovno je vodilo zaključku da je lično video Sv. Trojstvo, dakle summum bonum, samu večnu ljubav. Tome odgovara i stilizovan prikaz u Sakselnu.

Ali pradoživljaj je bio sasvim drugačiji. Naime, bratu se u zanosu ukazao tako strašan prizor da se, pod utiskom tog prizora, njegovo lice sasvim izmenilo, i to na takav način da su se ljudi uplašili i počeli da osećaju strah pred. njim. Ono što je on, naime, video bila je vizija najvećeg intenziteta. O tome Velflin (Woelflin) piše: »Quotquot autem ad hunc advenissent, primo conspectu nimio stupore sunt perculsi. Eius ille terroris hane esse causam dicebat, quod splendorem vidisset intensissimum, humanam faciem ostentantem, cuius intuitu cor šibi in minuta dis-

silitururn frustula pertimesceret: unde et ipse stupefactus, averso statim vultu, in terram corruisset atque ob eam rem suum aspectum caeteris videri horribilem.«*

Ova vizija se s pravom dovodi u vezu sa vizijom u Apok. I, 13. i d.' naime sa onom osobenom apokaliptičkom slikom Hrista, koju u pogledu strahovitosti i neobičnosti nadmašuje samo monstruozno sedmooko Jagnje sa sedam rogova (Apok. V, 6. i d.). Ova figura stoji u jednom teško razumljivom odnosu sa Hristom iz jevanđelja. Otuda je tradicija već veoma rano pokušala da na određen način protumači ovu viziju. Tako humanista Karl Bovilus (Karl Bovillus) piše 1508. godine jednom svom prijatelju: »Hoću da izvestim o priviđenju koje mu se jedne zvezdane noći, kada se bio predao molitvi i samoposmatranju, ukazalo na nebu. Ugledao je naime obličje jednog ljudskog lica sa strašnim izrazom *punim besa i pretnje«*, itd." Ovo tumačenje se potpuno slaže sa modernom amplifikacijom putem Apok. I, 13.* Takođe se ne smeju zaboraviti i druge vizije, kao na primer, Hristos u medveđoj koži, Gospodin i Gospođa Bog i brat Nikola kao sin itd. One delimično predočavaju veoma nedogmatične crte.

Sa ovom velikom vizijom dovedeni su, shodno tradiciji, u vezu slika Trojstva u crkvi u Sakselnu, kao i simbolika točka u takozvanom hodočasničkom

*** *FT.* Blanke, *Bruder Klaus von Fliie.* 1948, S. 92 i d. »Sve one koji su dolazili k njemu ispunjavao je pri prvom pogledu veliki užas. U vezi sa tim užasom uobičavao je sam da kaže da je video neku prodornu svetlost koja je predstavljala ljudsko lice. Pri tom prizoru uhvatio ga je strah da će mu se srce raspasti na komade. Zato je odmah obamro od užasa, okrenuo lice i bacio se na zemlju i to je razlog zašto njegova pojava kod drugih ljudi izaziva toliko užasa.«**

' Blanke, ibid., S. 94.

ˢ P. Alban Stockli, *Die* Visionen des setipen Brtiders *Klaus.* 1933, S. 34.

• M. B. Lavaud O. P. (Vte *Profunde de Nicolas de Flua,* 1942) pravi upoređenje, na sasvim umesan način, se jednim tekstom iz Horologium Sapientiae od Hajnriha Sojzea (Heinrich Seuse), u kojem se apokaliptički Hristos javlja kao jarosni i žestoki osvetnik, dakle kao potpuna suprotnost Isusu sa propovedi u gori.

traktatu: brat Nikola pokazao je hodočasniku koji ga je posetio sliku točka. Očevidno je tom slikom bio zaokupljen. Blanke smatra da, nasuprot tradiciji, između vizije i slike Trojstva ne postoji veza.[1]* Meni se čini da je taj skepticizam malo preteran. Interesovanje brata za sliku točka mora da je imalo nekog razloga. Ovakve vizije često izazivaju zbrku i osećanje raspadanja (srce »koje se raspada« na komade). Iskustvo poučava da je »zaštitni krug«, mandala, starinski antidot za haotična duhovna stanja. Otuda je sasvim razumljivo da je brat bio opčinjen simbolom točka. Ni tumačenje vizije užasa kao doživljaja Boga ne bi moralo biti neprihvatljivo. Otuda se meni veza između velike vizije i sakselnske slike Trojstva, odnosno simbola točka čini veoma verovatnom i iz unutrašnjih, psiholoških razloga.

Ovoj nesumnjivo užasavajućoj viziji, koja je bez dogmatskog uvoda i egzegetskog komentara poput vulkana prodrla u religiozni pogled na svet ovog brata, bio je, prirodno, potreban duži proces prilagođavanja, kako bi bila uklopljena u dušu i njeno celokupno gledanje i na taj način opet bila uspostavljena poremećena ravnoteža. Kritičko suočavanje sa ovim doživljajem odvijalo se na tada čvrstom tlu dogme, koja je svoju asimilativnu snagu pokazala na taj način što je ono stravično živo spasonosno preobrazila u lep prizor ideje o trinitetu. To suočavanje se, međutim, moglo odviti i na sasvim drugom tlu same vizije i njene neprijatne stvarnosti, i to verovatno na uštrb hrišćanskog pojma boga i na nesumnjivo još veću štetu samog brata, koji naime onda ne bi postao svetac već verovatno jeretik (a možda i bolesnik) koji bi po svoj prilici svoj život okončao na lomači.

Ovaj primer pokazuje korisnost dogmatskog simbola: on formuliše jedan koliko silan toliko i opasno-odsudni duševni doživljaj, koji se zbog svoje premoći s pravom označava kao »saznanje Boga«, na jedan čovekovoj moći poimanja snošljiv način, a da se pri tome bitno ne umanjuje ni obim doživljenog niti bitnije ošteti njegovo premoćno značenje. Priviđenje

Blanke, ibid., **93.** i d.

božanskog besa, s kojim se — na određen način — susrećemo i kod Jakoba Bemea, teško se može uskladiti sa novozavetnim Bogom, dobrim ocem na nebu, te je ono stoga lako moglo da postane izvorom jednog unutrašnjeg konflikta. Takav konflikt bi čak bio sasvim u skladu sa duhom vremena — s kraja 15. stoleća, vremenu jednog Nikole Kuzanskog, koji je putem formule o »complexio oppositorum« hteo da predupredi opasnoj šizmi! Ne zadugo zatim jahvistički pojam boga doživeo je niz preporoda u protestantizmu. Jahve je jedan pojam boga koji sadrži još nerazdvojne suprotnosti.

Brat Klaus je okrenuo leđa običajima i tradiciji, napustivši dom i porodicu; dugo je živeo sam, duboko zagledan u tamno ogledalo, tako da je doživeo ono čudesno i strašno praiskustvo. U toj situaciji je dogmatska slika božanstva, razvijana tokom mnogih stoleća, delovala poput nekog spasonosnog napitka. Pomogla mu je da asimilira fatalni prodor jedne arhetipske slike i da na taj način izmakne svom sopstvenom rascepu. Angelus Silezijus (Angelus Silesius) nije bio te sreće; njega je unutrašnji konflikt raspolutio, pošto je u njegovo vreme već bila uzdrmana čvrstina crkve koja je zajemčena dogmom.

Jakob Berne poznaje jednog boga »jarosnog ognja«, jednog pravog absconditusa. Ali on je, s jedne strane, bio u stanju da duboko osećanu protivrečnost premosti hrišćanskom formulom Otac—Sin i da je spekulativno uklopi u svoj gnostički, ali u svim bitnim tačakama ipak hrišćanski pogled na svet, jer bi inače postao dualista. S druge strane, njemu je od nesumnjive pomoći bila alhemija koja je već odavno u potaji pripremala sjedinjavanje suprotnosti. Ipak je u njegovoj mandali, koja je priključena uz njegovih »Četrdeset pitanja o duši« i predstavlja bit božanstva, suprotnost ostavila jasne tragove, budući da je podeljena na jednu tamnu i jednu svetlu polovinu i da se odgovarajući polukrugovi ne zatvaraju već jedan drugom okreću leđa."

[11] **Up. *Cestallungen des Unbevoussten.* 1950, S. 96, Tab. 3.**

Dogma zamenjuje kolektivno nesvesno time što ga formuliše u širokom obimu. Otuda katolička forma života ne zna za psihološku problematiku u tom smislu. Život kolektivno nesvesnog je skoro bez ostatka ušao u dogmatske arhetipske predstave i teče kao zauzdana reka u simbolici creda i rituala. Njegov život se otkriva u unutrašnjosti katoličke duše. Kolektivno nesvesno, onako kako ga danas poznajemo, nije uopšte nikada bilo psihološko, jer je pre hrišćanske crkve bilo antičkih misterija koje se protežu sve do u sivu pradavninu neolitikuma. Nikada čovečanstvu nisu nedostajale snažne slike koje su pružale zaštitu od onog nelagodno živog u dubini duše. Uvek su oblici nesvesnog bili iskazani, izraženi, zaštitničkim i spasonosnim slikama, pa su time bili i istisnuti u kosmički, vandueševni prostor.

Ikonoklastija reformacije bukvalno je napravila pukotinu u bedemu zaštitnih slika i otada one jedna za drugom otpadaju. One su postale nezgodne, jer su se sukobljavale sa probuđenim razumom. Povrh toga se još daleko ranije zaboravilo šta su one značile, tj. kakvo je njihovo značenje. Da li se to zaista bilo zaboravilo? Ili se možda uopšte nikada nije ni znalo šta su one značile i možda je tek u novije vreme protestantski svet zapazio da se zapravo uopšte ne zna šta se u stvari misli sa devičanskim rođenjem, Hristovom božanskom prirodom ili kompleksitetima Trojstva? Skoro da se ima utisak kao da su te slike samo tako živele i da se njihovo živo postojanje jednostavno prihvatalo bez ikakvog dvoumljenja i bez ikakve refleksije, otprilike onako kao što ljudi ukrašavaju božične jelke ili sakrivaju uskršnja jaja a da pri tome uopšte ne znaju šta ti običaji znače. Arhetipske slike su a priori tako pime značenja da se uopšte više ne postavlja pitanje šta bi one zapravo mogle da znače. Zato bogovi s vremena na vreme i umiru, jer se u jednom trenutku otkriva da ništa ne znače, da su to zapravo beskorisne stvari stvorene ljudskom rukom i oblikovane od drveta ili kamena. Covek je u stvari pri tome samo otkrivao da do tog trenutka uopšte ništa nije mislio o svojim slikama.

A kada počinje o tome da razmišlja, onda to čini uz pomoć onoga što se naziva »razumom«, a što u stvari nije ništa drugo nego zbir njegovih predrasuda i kratkovidosti.

Istorija razvoja protestantizma predstavlja jednu hroničnu ikonoklastiju. U toj povesti padao je jedan bedem za drugim. Pri tome ovo razaranje i nije teklo tako teško, pošto je autoritet crkve već bio uzdrman. Poznato nam je kako se, u malom i velikom, uopšteno i pojedinačno, komad po komad, odvijalo ovo raspadanje i kako je došlo do ovog danas postojećeg zastrašujućeg siromaštva u simbolima. Time je nestala i snaga crkve; mi sada pred sobom imamo jedno utvrđenje koje je lišeno svojih bastiona i kazamata, jednu kuću čiji su zidovi izvaljeni, prepuštenu svim vetrovima sveta i svakoj opasnosti. To je zapravo jedan jadan slom, koji povređuje istorijsko osećanje, jer je raspad protestantizma u nekoliko stotina denominacija nevarljiv, pouzdan znak za to da uznemirenje i nadalje traje. Protestantski čovek je zapravo izložen takvoj nezaštićenosti od koje bi prirodnog čoveka podilazila jeza. Prosvećena svest, dakako, o svemu tome neće ništa da zna, ali zato u tišini traži na drugim stranama ono što se u Evropi izgubilo. Traga se za delotvornim slikama, nazorima koji bi smirili uznemirenost srca i uma, i u tom traganju se nailazi na blago Istoka. Tome samo po sebi nema šta da se prigovori. Niko nije prisilio Rimljane da uvoze azijske kultove poput masovnih artikala. Da germanskim narodima doista nije odgovaralo njihovoj prirodi tobože strano hrišćanstvo, lako su ga mogli odbaciti u trenutku kada je bio izbledeo prestiž rimskih legija. Ono je, međutim, ostalo jer je odgovaralo postojećoj arhetipskoj osnovi. Ali, ono je tokom stoleća postalo nešto čemu bi se, da je mogao to da doživi, ne malo čudio i sam njegov osnivač; a i priroda hrišćanstva kod crnaca i Indijanaca mogla bi da podstakne na određena istorijska razmatranja. Zašto, dakle, ne bi Zapad asimilirao istočnjačke forme? Pa i Rimljani su odlazili u Eleju, Samotraku i Egipat

da bi se upoznali sa stvarima. U Egiptu je izgleda čak postojao turizam ove vrste.

Bogovi Helade i Rima stradali su od iste bolesti kao i naši hrišćanski simboli: tada su ljudi, kao i danas, otkrili da sa ovim stvarima ništa nisu mislili. Bogovi stranih naroda bili su nasuprot tome neokrnjeni. Njihova imena bila su čudna i nerazumljiva, a njihova dela tamna, puna slutnje, sasvim drugačija nego otrcana chronique scandaleuse Olimpa. Azijski simboli se barem nisu razumevali, pa otuda nisu ni bili tako banalni kao stari bogovi na koje se već bilo naviklo. Sama okolnost pak da se to novo isto tako nesmotreno preuzimalo kao što se staro odbacivalo, tada nije predstavljala neki problem.

Da li to danas postaje problem? Hoćemo li biti u stanju da gotove simbole, izrasle na egzotičnom tlu, prožete stranom krvlju, izrečene na stranim jezicima, hranjene stranom kulturom, preobražene u stranoj kulturi, obučemo poput neke nove odežde? Prosjak koji se oblači u kraljevsko ruho, kralj koji se oblač' kao prosjak? Nema sumnje da je to moguće. Ili možda negde u nama postoji glas koji će nam naložiti da se okanemo maskarade i da radije sami sebi sašijemo svoju odeždu?

Duboko sam ubeđen da sve veće siromaštvo u simbolima ima određenog smisla. Taj razvoj ima svoju unutrašnju konsekventnost. Izgubilo se, nestalo je sve ono o čemu se ništa nije mislilo i što je samim time bilo lišeno smisaone veze sa svešću koja se dalje razvijala. Ako bi sada pokušali da svoju sopstvenu golotinju pokrijemo orijentalnim raskošnim odorama, kao što to čine teozofi, onda bi time samo izneverili svoju sopstvenu istoriju. Covek ne postaje prvo prosjak da bi zatim pozirao kao indijski pozorišni kralj. Cini mi se da bi bilo daleko bolje da se odlučno opredelimo za *duhovno siromaštvo bez simbola* umesto da se obmanjujemo nekim bogatstvom čiji legitimni naslednici ni u kom slučaju nismo. Nema sumnje, mi smo legitimni naslednici hrišćanske simbolike, ali to nasleđe smo nekako proćerdali. Dopustili smo da propadne kuća koju su podigli naši

očevi i sada pokušavamo da prodremo u orijentalne palate koje naši očevi nisu nikada ni videli. Onaj ko je izgubio istorijske simbole i ne može da se zadovolji sa »zamenom«, taj se prirodno danas nalazi u teškom položaju: pred njim zjapi Ništa, od kojeg se čovek sa stranom okreće. Da stvari budu još gore: vakuum se ispunjava apsurdnim političkim i socijalnim idejama koje se sve skupa odlikuju duhovnom prazninom. Onaj ko ne može da se pomiri sa tom veleučenom uobraženošću da se uvek sve zna bolje, taj je prisiljen da ozbiljno pribegne svom takozvanom poverenju u boga, pri čemu se onda u većini slučajeva ispostavlja da je strah još uverljiviji. On doduše nije neopravdan, jer tamo gde je bog najbliži, tamo je izgleda opasnost i najveća. Opasno je naime opredeliti se za duhovno siromaštvo: jer, ko je siromašan, taj nešto i želi, a ko želi, taj izaziva sudbinu. Jedna švajcarska poslovica to izražava na drastičan način: »Iza svakog bogataša stoji jedan đavo, a iza svakog siromaha — dva đavola.« Kao što je hrišćanstvo svojim zavetovanjem svetovnom siromaštvu odvratilo pažnju od svetovnih dobara, tako i duhovnjačko siromaštvo želi da se odrekne lažnih bogatstava duha, okrećući leđa ne samo bednim ostacima jedne velike prošlosti koji se danas nazivaju protestantska »crkva«, već i svim zamamnim egzotičnim mirisima, kako bi se povuklo u sebe, gde se u hladnom svetlu svesti ubogost sveta prostire sve do zvezda. Mi smo to siromaštvo već nasledili od naših otaca. Ja se još dobro sećam nastave iz veronauke, odnosno priprema za konfirmaciju, koje je sa mnom obavljao moj otac. Katehizam mi je bio ubitačno dosadan. Ali, jednom sam prelistavao ovu malu knjižicu ne bih li našao nešto zanimljivije i pogled mi se zaustavi na paragrafu o Trojstvu. To me je zainteresovalo i nestrpljivo sam očekivao da poučavanje dospe do ovog poglavlja. Kada je konačno došao taj očekivani čas, moj otac reče: »Ovaj odeljak ćemo preskočiti, ni ja sam ništa ovo ne razumem!« Time je bila pokopana moja poslednja nada. Divio sam se doduše iskrenosti moga oca, ali mi to nije pomoglo da savladam činjenicu da

mi je otada svaki razgovor o religioznim stvarima bio dozlaboga dosadan.

Naš intelekt je postigao neslućene uspehe, ali je istovremeno opustošen naš duhovni dom. Mi smo duboko uvereni da se ni sa najnovijim i najvećim reflektorom koji se gradi u Americi tamo iza najudaljenijih zvezdanih maglina neće otkriti neki empireum, i mi isto tako dobro znamo da će naš pogled očajnički lutati mrtvom prazninom neizmerljivih prostranstava. I ništa neće biti bolje ako nam se svet beskonačno malog otkrije pomoću matematičke fizike. Najzad, mi iskopavamo mudrost svih vremena i naroda i konstatujemo da je ono najdragocenije i najvrednije već odavno rečeno najlepšim jezikom, čovek kao i pohlepna deca pruža ruke za tim i misli, ako ga dohvati, da ga i poseduje. Ali ono što se poseduje, to nema više vrednosti, i ruke se umaraju od pružanja, jer bogatstvo leži svuda uokolo, sve dok se pogled pruža. Sav taj posed pretvara se u vodu i nije se samo jedan čarobnjakov učenik na kraju utopio u tim samovoljno dozvanim vodama, ukoliko prethodno nije potpao spasonosnoj ludoj ideji da je ova mudrost dobra a ona loša. Od tih učenika nastaju oni zastrašujući bolesnici koji veruju da imaju da obave jednu proročku misiju. Jer, veštačkim razdvajanjem istinite od lažne mudrosti nastaje takva napetost duše, a iz toga takva samoća i bolest, kao što je ona bolest morfiniste koji se uvek nada da će naći saputnike za svoj porok.

Ako se naše prirodno nasleđe razredilo, onda se, da se poslužimo Heraklitovim recima, i sav duh spustio sa svoje ognjene visine. A kada duh postaje težak, onda on postaje voda i *intelekt* se, u luciferskoj umišljenosti, dokopao sedišta na kome je nekada duh stolovao. Duh začelo srne sebi da uzme pravo patris potestas nad dušom, ali ne i zemaljsko-rođeni intelekt, koji je čovekov mač ili čekić a ne tvorac duhovnih svetova, otac duše. Klages (Klages) je ovde dobro pogodio stvar a Selerovo (Scheler) retabliranje duha bilo je dosta skromno, jer obojica pripadaju jednom vremenu u kome duh više nije gore već dole,

i gde više nije vatra već voda. Put duše, koja, kao Sofija Bitosa, traži izgubljenog oca, vodi otuda ka vodi, ka onom tamnom ogledalu koje počiva na njenom dnu. Svaki onaj koji je sebi odabrao duhovno siromaštvo, istinsko nasleđe jednog u životu dosledno, do kraja realizovanog protestantizma, dospeva na put koji vodi ka vodi. Ta voda ovde nije nikakva metaforička priča već jedan živi simbol za tamnu psihu. To ću začelo najbolje ilustrovati na jednom konkretnom primeru:

Jedan protestantski teolog je više puta sanjao isti san: on stoji na jednom obronku a dole ispod njega prostire se dolina u kojoj se nalazi tamno jezero. On u snu zna. da ga je do sada uvek nešto zadržavalo da se približi tom jezeru. Međutim, ovog puta on odluči da pođe do jezera. Kako se približava obali jezera, postepeno postaje hladno i nelagodno i iznenada prohuja preko površine vode udar vetra. Tada ga spopade paničan strah i on se budi.

Ovaj san predočava prirodnu simboliku. Snevač se spušta u svoju sopstvenu dubinu i put ga vodi do tajanstvene vode. I tu se zbiva čudo iz banje u Vitezdi: pojavljuje se anđeo i dodiruje vodu koja time poprima lekovitu snagu. U snu je to vetar, pneuma, koja duva gde hoće. Potrebno je da se čovek spusti do vode kako bi se izazvalo čudo oživljavanja vode. Ali dah duha koji huji preko vode je nelagodan, kao i sve ono čemu se nije uzrok ili čiji se uzrok ne zna. Time se nagoveštava neka nevidljiva prisutnost, jedan numen, kome ni ljudsko očekivanje niti svojevoljno delanje nisu udahnuli život. On živi sam po sebi i čoveka, kome je duh uvek bio samo ono što je verovao da sam stvara ono što stoji u knjigama ili o čemu ljudi govore, podilazi jeza. Ali kada se to spontano zbiva, onda je to priviđenje i naivni razum spopada primitivni strah. Isto tako su mi elgonjski starci u Keniji opisali dejstvo noćnog boga, kojeg nazivaju »onaj što pravi strah«. »On ide na tebe«, rekoše mi oni, »kao udar hladnog vetra i ti se ježiš, ili ide uokolo zviždeći u visokoj travi«; afrički Pan koji u ave-

tinjski podnevni čas, svirajući na fruli hoda uokolo po ševaru i plaši pastire.

Tako je onaj duh pneume u snu opet zastrašio jednog pastira, jednog čuvara stada, koji je u mrkli noćni čas stupio na ševarom obraslu obalu jezera u dubokoj dolini duše. Onaj nekada vatreni duh se začelo spustio do prirode, drveta, kamena i voda duše, kao onaj Starac u Ničeovom *Zaratustri,* koji je, sit čovečanstva, pošao u šumu da bi sa medvedima brundao u čast Tvorca. Mora se naravno uvek ići putem vode, koji uvek vodi nadole, ako se želi da se ponovo izvuče blago, dragoceno nasleđe oca. U gnostičkoj himni duše roditelji šalju sina da pronađe biser koji je nestao iz krune kraljevskog oca. On počiva na dnu jednog dubokog bunara, koji čuva zmaj; taj bunar nalazi se u zemlji Egipćana, u jednom svetu pohotljivom i opijenom bogatstvima fizičke i duhovne prirode. Sin i naslednik polazi na put da donese dragulj, ali u orgiji egipatske svetovne razuzdanosti zaboravlja i na sebe i na zadatak, sve dok ga pismo oca ne podseti na obavezu. On polazi do vode i uranja u tamnu dubinu bunara, gde na dnu nalazi biser, koji će na kraju prineti na žrtvu najvišem božanstvu.

Ova himna, koja se pripisuje Bardesanu, potiče iz jednog vremena koje je u više nego jednom pogledu slično našem vremenu. Covečanstvo je tragalo i očekivalo, i ribo — levatus de profundo[1]* — iz izvora postala je simbol Spasitelja. Dok sam pisao ove redove, primio sam jedno anonimno pismo iz Vankuvera. Autor pisma se čudi svojim snovima koji neprestano kruže oko vode: »Almost every time I dream it is about water: either I am having a bath, or the water-closet is overflowing, or a pipe is bursting or my home has drifted down to the water edge, or I see an acquaintance about to sink into water, or I am trying to get out of water, or I am having a bath and the tub is about to overflow itd.

Voda je najpoznatiji simbol za *nesvesno.* Jezero u dolini je nesvesno koje u neku ruku leži ispod šve-

12 Augustin, Confess. Lib. XIII, cap. XXI.

sti, zbog čega se i češće označava kao »podsvesno«, pri čemu se ne retko oseća neprijatna primesa manje-vredne svesti. Voda je »duh doline«, vodeni zmaj taoa, čija priroda liči na vodu, jedan od jina prihvaćeni jang. Otuda voda psihološki znači: duh koji je postao nesvestan. Zato san teologa i kaže sasvim tačno da kod vode može da doživi dejstvo živog duha kao čudo isceljenja u banji Vitezdi. Izgleda da silazak u dubinu uvek prethodi usponu. Tako je jedan drugi teolog sanjao[11] da je na jednom bregu ugledao neku vrstu Gralovog dvorca. Išao je jednim putem koji je naoko vodio pravo do podnožja brega i do uspona. Ali kada se približio bregu, otkrio je, na svoju veliku žalost, da ga od brega razdvaja ponor, jedan tamni, duboki bezdan u kome je žuborila neka podzemna voda. U bezdanu dubinu je doduše s jedne strane vodila strma staza, a s druge strane se opet mukotrpno penjala naviše. Ali sve to nije baš bilo naročito privlačno i snevač se probudio. I ovde se snevač koji stremi ka svetlom uzvišenju prvo suočava sa neophodnošću poniranja u mračnu dubinu, koja se pokazuje kao neophodan uslov za veći uspon. U toj dubini vrebaju neznane opasnosti koje će mudar čovek izbeći, ali će time ujedno proigrati ono • dobro koje bi smelim ali neumnim poduhvatom mogao da osvoji.

Iskaz snevača nailazi na silne otpore svesti, za koju je »duh« samo nešto što se nalazi u visinama. »Duh« na izgled uvek dolazi odozgo. Odozdo dolazi sve ono što je mutno i što je za odbacivanje. Duh je po ovom shvatanju najviša sloboda, lebdenje nad dubinama, oslobođenje htonske zarobljenosti i otuda pribežište za sve strašijivce koji neće da »postanu«. Ali voda je ovozemaljski opipljiva, ona je i tečnost nagonima ophrvanog tela, krv i krvavost, miris životinje i strastvenost telesnosti. Nesvesno je ona psi-

11 To što se opet radi o snu jednog teologa utoliko ne začuđuje, što se jedan sveštenik čisto profesionalno bavi motivom uspona. On tako često mora o tome da govori, da je sasvim prirodno postaviti pitanje kako zapravo stoje stvari sa njegovim sopstvenim duhovnim usponom.

ha koja iz dnevne svetlosti duhovno i moralno, jasne svesti doseže dole do onog nervnog sistema koji se odvajkada označava kao *simpatikus* (Svmpathicus) i koji ne kao cerebralnospinalni sistem obavlja opažanje i delatnost mišića, vladajući na taj način okolnim prostorom, već bez čulnih organa obezbeđuje ravnotežu života, donoseći tajanstvenim putevima međupodsticanja ne samo izveštaje o najdubljoj suštini jednog drugog života već takođe prenoseći na ovaj sistem unutrašnja dejstva. U tom smislu je to jedan krajnje kolektivan sistem, prirodna osnova participation mystique, dok cerebramospinalna funkcija dostiže svoj vrhunac u izdvajanju određenosti Ja, obuhvatajući medijumom prostora samo ono što je površinsko i spoljašnje. Cerebrospinalni sistem doživljava sve kao nešto spoljašnje, a vegetativni doživljava sve kao unutrašnje.

Nesvesno se obično shvata kao neka vrsta izdvojene lične intimnosti, što *Biblija,* na primer, označava kao »srce«, poimajući ga između ostalog i kao ishodište svih zlih misli. U srčanim komorama prebivaju svi loši krvni duhovi, jarost i čulna slabost. Tako nesvesno izgleda kada se ono posmatra sa stanovišta svesti. Nasuprot tome se svest poima kao stvar velikog mozga koji sve razlaže i sve vidi u pojedinostima, a to znači i nesvesno, koje se naprosto shvata kao *moje* nesvesno. Otuda se obično misli da onaj ko silazi u nesvesno dospeva u neugodnu uskost egocentrične subjektivnosti i da je u tom ćorsokaku prepušten, odnosno izložen navali svih zlih životinja koje navodno prebivaju u pećini duševnog podzemlja.

Onaj ko se zagleda u *ogledalo* vode, taj će svakako najpre ugledati svoju sopstvenu sliku. Onaj ko polazi k samom sebi, rizikuje susret sa samim sobom. Ogledalo ne laska, već verno odražava ono što u njega gleda, odnosno ono lice koje nikada svetu ne pokazujemo, jer ga skrivamo putem Persone, maske glumca. Ali, ogledalo se nalazi iza maske i pokazuje pravo lice. To je prva proba hrabrosti na putu u unutrašnjost, proba koja je dovoljna da većinu ljudi zastraši, budući da susret sa samim sobom spada među

one neprijatne stvari koje čovek teži da izbegne sve dok je u stanju da sve ono što je negativno projicira na okolinu. Ako je čovek u stanju da gleda svoju sopstvenu *Senku* i da podnese saznanje o njoj, onda je time rešen tek jedan mali deo zadatka: barem je očuvano *lično nesvesno.* Ali Senka je jedan živi deo ličnosti i zato ona hoće u bilo kojoj formi da učestvuje u životu. Ona se ne može poreći nikakvim dokazima, niti može pomoću razuma da se prikaže kao neka bezazlenost. Ovaj problem je veoma težak i složen, jer na scenu ne priziva samo celog čoveka već ga ujedno podseća na njegovu bespomoćnost i nemoć. Jake prirode — ili da li pre da kažemo slabe? — ne vole ovu aluziju i radije sebi izmišljaju neku herojsku sferu s one strane dobra i zla, presecajući gordijski čvor jednim udarcem umesto da ga raspliću. Međutim, ranije ili kasnije, račun ipak mora biti podmiren. Mi ipak moramo sebi da priznamo: postoje problemi koji se naprosto ne mogu resiti sopstvenim sredstvima. Ovakvo priznanje odlikuje se vrlinom da je iskreno, istinito i realno, a time je postavljen i temelj za' kompenzatoričku reakciju kolektivno nesvesnog, tj. čovek je sada sklon da obrati pažnju na neku spasonosnu ideju ili da zapazi misli kojima ranije nije dopuštao da dođu do izražaja. Možda ćemo obratiti pažnju na snove koji se javljaju u takvim momentima ili ćemo razmisliti o određenim događajima koji se u nama zbivaju upravo u to vreme. Ako čovek zauzme takav stav, onda mogu da se probude i aktiviraju spasonosne snage koje spavaju u dubljoj prirodi čoveka, jer bespomoćnost i slabost su večni doživljaj i večno pitanje čovečanstva, a na njega postoji i jedan večni odgovor, jer bi inače čovek već davno propao. Ako je čovek učinio sve ono što je moglo da se učini, onda preostaje samo jpš ono što bi moglo da se učini ako bi se znalo šta da se učini. Ali šta zna čovek o samom sebi? Celokupno naše iskustvo pokazuje da čovek veoma malo zna o sebi. Otuda za nesvesno preostaje još puno prostora. Molitva, kao što je poznato, zahteva veoma sličan stav i otuda ima i odgovarajuće dejstvo.

Nužna i neophodna reakcija kolektivno nesvesnog izražava se u arhetipski oblikovanim predstavama. Susret sa samim sobom znači pre svega susret sa sopstvenom Senkom. Senka je u stvari jedan tesnac, jedna uska kapija, čije neugodne stešnjenosti ne može biti pošteđen onaj koji se spušta u duboki bunar. AH *čovek mora da upozna samog sebe da bi znao ko je,* jer ono što sledi iza kapije je jedno neočekivano, bezgranično prostranstvo puno neslućenih neodređenosti koje nisu ni unutrašnjost ni spoljašnjost, ni gore ni dole, ni moje ni tvoje, ni dobro ni zlo. To je svet vode u kome sve živo izdvojeno lebdi, svet u kome počinje carstvo »simpatikusa«, duše sveg živog, gde sam nerazdvojivo i ovo i ono, i gde onog drugog doživljavam u sebi a onaj drugi kao Ja doživljava mene. Kolektivno nesvesno je sve samo nije izdvojen, lični sistem, ono je jedna prostrana i prema svetu otvorena objektivnost. Ja sam objekat svih subjekata u najpotpunijem obrtu moje obične svesti, gde sam uvek subjekt koji *ima* objekte. Tamo sam međutim toliko neposredno povezan sa svetom da lako zaboravljam ko sam ja u stvari. Prava reč za označavanje tog stanja je »izgubljen u samom sebi*. Ta sopstvenost pak je svet ili jedan svet, ako bi jedna svest mogla da ga vidi. Zato čovek mora da zna *ko* je on. Naime, jedva da nas je nesvesno dodirnulo a čovek je njime već dodirnut na taj način što postaje nesvestan samog sebe. To je ona praopasnost koju primitivni čovek, i sam još stojeći tako blizu te plerome, instinktivno spoznaje i koje izaziva osećanje strave. Njegova svesnost još je, naime, nesigurna i još stoji na slabim nogama. Ona je još detinjasta, upravo je izronila iz pravoda. Lako može da je preplavi talas nesvesnog i čovek će zaboraviti ko je bio i čini će dela u kojima samog sebe više ne može da prepozna. Stoga se primitivni ljudi boje žestokih afekata, jer se pod njima svest suviše lako gubi a mesto nje nastupa *opsednutost.* Otuda je celokupno nastajanje čovečanstva bilo usmereno na *učvršćenje svesti.* Tom cilju služili su rituali, »representations collectives«, dogme; to su bili bedemi i zidine podignuti protiv opa-

snosti od nesvesnog, od »perils of the soul«. Zato se primitivni ritual i sastoji od isterivanja duhova, veštica, odbijanja zlog znamenja, ublaživanja bogova, pročišćavanja i analognog, tj. magičnog izazivanja spasonosnih činova.

To su oni u pradavna vremena podignuti bedemi koji su kasnije postali temelji crkve. Otuda se upravo ovi bedemi ruše kada simboli počnu bolovati od staračke slabosti. Onda vode sve više rastu i na čovečanstvo se šručuju beskrajne katastrofe. Verski vođa, takozvani Loko Tenente Gobernator Taosa rekao je jednom prilikom: »Amerikanci bi trebalo da prestanu da ometaju našu religiju, jer kada ova bude propala i kada mi više ne budemo bili u stanju da pomognemo Suncu, našem Ocu, na njegovom putu preko neba, tada će, za jedno desetak godina, i Amerikance i ceo svet snaći velika nevolja; onda se naime sunce više neće rađati.« To znači, zavladaće noć, ugasiće se svetlost svesti i preplaviće nas tamno more nesvesnog. Primitivno ili ne, čovečanstvo uvek stoji na granici onih stvari koje samo čini, ali pri tome njima ne vlada. Ceo svet želi mir, a ceo svet se naoružava rukovodeći se onom izrekom: si vis pacem, para bellum, da navedemo samo *jedan* primer. čovečanstvo nije u stanju da nešto učini protiv čovečanstva, i bogovi mu, više nego ikada, pokazuju puteve sudbine. Mi danas bogove nazivamo »faktorima«, što dolazi od reči facere = činiti, praviti. Činitelji stoje iza kulisa svetskog pozorja. To je tako kako u pogledu malih tako i velikih stvari. U svesti smo svoji sopstveni gospodari; mi sami smo na izgled ti »faktori«. Međutim, zakoraknemo li kroz vrata Senke, sa užasom ćemo uvideti da smo objekti faktora. Takvo saznanje je veoma nelagodno, obespokojavajuće, jer nas ništa toliko ne razočarava kao otkriće naše sopstvene slabosti. Ono štaviše daje povoda za primitivnu paniku, jer se čuvana i negovana nadmoć svesti, koja je u stvari tajna ljudskog uspeha, na opasan način dovodi u pitanje. No, budući da neznanje ne predstavlja jemstvo neke sigurnosti, već naprotiv još više povećava nesigurnost, to je nesumnjivo bolje da upr-

kos sveg straha znamo za našu ugroženost. Ako se pravilno postavi pitanje, onda se već ima polovina rešenja jednog problema. Tada u svakom slučaju znamo da ta velika opasnost koja nam preti potiče iz nesagledivosti psihičke reakcije. Umni ljudi su otuda već odavno shvatili da spoljašnji istorijski uslovi bilo kakve vrste predstavljaju samo povode stvarnim životnim opasnostima, naime političko-socijalnim sumanutim tvorevinama, koje se ne mogu kauzalno shvatiti kao neophodne posledice spoljašnjih uslova već kao odluke nesvesnog.

Ova problematika je nova, jer su sva ranija vremena još verovala u bogove u bilo kom obliku. Moralo je naravno doći do tako besprimernog osiromašenja u pogledu simbola da bi se bogovi opet otkrili kao psihički faktori, odnosno kao arhetipovi nesvesnog. To otkriće je začelo za sada još neuverljivo. Da bi ono bilo uverljivo, potrebno je ono iskustvo koje je skicirano u snu teologa; samo u tom slučaju će se saznati samodelatnost duha nad vodama. Otkako su zvezde pale s neba i otkako su izbledeli naši najviši simboli vlada tajanstveni život u nesvesnom. Zbog toga mi danas i posedujemo psihologiju i zbog toga govorimo o nesvesnom. Sve bi to bilo, a i jeste suvišno u jednom vremenu i u jednoj formi kulture koja ima svoje simbole. Jer, ovi su duh koji dolazi od gore, i tada je i duh gore. Otuda bi za takve ljude bila ludost i besmislica ako bi hteli da dozive ili ispitaju nesvesno koje ništa ne sadrži do tiho, neometano tkanje prirode. Međutim, naše nesvesno sadrži oživljenu vodu, tj. duh koji je postao prirodan, zbog kojeg je ono uzburkano. Nebo nam je postalo jedan fizikalni kosmički prostor, a božanski empireum jedno lepo sećanje na ono kako je nekada bilo. Naše »srce pak gori«, a tajanstveni nemir nagriza korene našeg postojanja; otuda sa Veluspom možemo da postavimo pitanje:

> **Sta to još mrmlja Votan sa Mimirovom glavom?**
> ***Već vri* u vrelu —.**

Bavljenje pitanjem nesvesnog je za nas od životnog značaja. Radi se o duhovnom biti ili ne biti. Svi oni ljudi koji su doživeli ono što je nagovešteno u pomenutom snu znaju da se blago nalazi u dubinama vode i pokušaće da ga izvuku. Budući da ne smeju da zaborave ko su, to oni ni po koju cenu ne smeju da izgube svoju svest. Oni će, dakle, čvrsto ostati na zemlji, pa time postaju — da se poslužimo jednom slikom — ribori koji ono što pliva u vodi hvataju mrežom i udicom. Ako postoje prave i neprave lude, koje ne shvataju šta ribari čine, ovi poslednji neće biti pokolebani u pogledu sekuralnog smisla svog delanja, jer je simbol njihove delatnosti za mnogo stoleća stariji od neuvele povesti o svetom Gralu. Ali nije svaki čovek ribar. Ponekad ova figura ostaje na svom instinktivnom predstupnju, a onda je to vidra, kao što znamo, na primer, iz bajke o vidri od Oskara A. Šmica (Oscar A. Schmitz).

Onaj ko se zagleda u vodu, svakako će najpre ugledati svoju sopstvenu sliku, ali iza toga ubrzo izranjaju živa bića; uglavnom su to ribe, bezazleni stanovnici dubina — bezazleni, ukoliko jezero za mnoge ljude ne bi bilo tajanstveno, avetinjsko. To su vodena bića posebne vrste. Ponekad se u ribarevu mrežu uhvati jedna vodena vila, polužena-poluriba, dakle polulјudska riba.[14] Vodene vile su zanosna bića:

Delom ga je ona vukla, delom je on sam tonuo,
I više nije viđen.

Vodena vila je jedan još instinktivniji predstupanj jednog čarobnog ženskog bića koje označavamo kao *Anima.* Mogu to da budu i sirene, meluzine'"-.

[14] Up. za to Paracelzus, *De vita longa,* izd. Adam v Bodenstein, 1562, i moj komentar uz to u Paracelsica, 1942.

ʬ> Up. za to sliku učenika u Liber *Mutus* iz 1677. On peca i ulovi jednu vit«. Njegova soror mvstica pak hvata svojim pređama ptice koje predstavljaju *animus.* Ideja aninv se više puta nalazi u literaturi XVI i XVII stoleća, tako kod Richardus Vitusa, Aldrovandusa i komentatora Tractatus Aureusa. V. moj napis o »Bolonjskoj zagonetki«, u: Myste-*Hum* Coniuncttonis. Ziirich, 1951, I, S. 56.

šumske žene, gracije, ćerke vilenjaka, lamije i sukube, koje opčine i zavedu mladiće i onda im isišu život. Moralista-kritičar će reći da su te figure projekcije čežnjivih stanja osećanja i neprihvatljivih fantazija. Izvesna opravdanost te konstatacije se ne može prevideti. Ali da li je to cela istina? Da li vodene vile zaista nisu ništa drugo nego proizvod jedne moralne mlitavosti? Zar nije već odavno bilo takvih bića i to već u vreme kada je nejasna ljudska svest još sasvim bila vezana za prirodu? Prvobitno su se duhovi po svoj prilici nalazili u šumi, u polju i u vodenim tokovima, daleko pre nego što je postojalo pitanje o moralnoj savesti. Uz to su ta bića ulivala strah, tako da su njihova nešto čudesna erotska svojstva samo relativno karakteristična. Svest je tada bila daleko jednostavnija i opseg njene moći bio je smešno malen. Mnogo toga što danas osećamo kao sastavni deo našeg sopstvenog psihičkog bića nalazimo kod primitivca veselo projicirano na prostranu okolinu.

Reč »projekcija« zapravo nije naročito pogodna, jer se ništa nije izbacilo iz duše, već je štaviše psiha nizom *introjekcionih akata* postala onako kompleksna kako je mi danas poznajemo. Njena kompleksnost je narasla srazmerno sa procesom dedemonizacije prirode. Jedna neprijatna gracija iz te i te godine danas se zove »erotska fantazija« koja na mučan način komplikuje naš duševni život. S njom se naprosto ne suočavamo drugačije nego što smo se suočavali s jednom vilom, i ona je poput nekog sukubusa; ona se preobražava u mnoga obličja, kao neka veštica, predočavajući uopšte takvu nesnošljivu samostalnost koja po pravilu ne bi pripadala jednom psihičkom sadržaju. Ponekad prouzrokuje opčinjenosti koje se mogu meriti sa najboljim slučajevima omađijanosti, ili stanje straha koje ne može nadmašiti nikakva pojava đavola. Ona je jedno vragolasto biće koje nas uvek. nanovo iznenađuje svojim brojnim preobražajima i maskiranjima i svakojakim podvalama, prouzrokujući ugodna i neugodna zavaravanja, depresije i ekstaze, nesavladane afekte itd. I u stanju razumne introjekcije vodena vila ne odbacuje svoje vragola-

sto biće. Veštica nije prestala da meša svoje prljave ljubavne i smrtonosne napitke, ali se njen magičan otrov profinio i dobio oblik intrige i samozavaravanja, što je doduše nevidljivo ali ne manje opasno.

Odakle nam pak smelost da tu vilu označimo kao »Animu«? Pa »Anima« znači duša i označava nešto veoma čudesno i besmrtno. Ali to nije uvek tako bilo. Ne srne se zaboraviti da je ta vrsta duše dogmatska predstava čija je svrha da obuzda i obuhvati nešto nelagodno samodelatno i živo. Nemačka reč duša, Seele, je preko gotskog oblika saiwal6 srodna grčkoj reči **at6XoV,** koja znači »pokretno«, »šaroliko«, dakle nešto poput leptira — grčki ¥ojri — koji opijen luta tj. leti od cveta do cveta i živi od meda i ljubavi. U gnostičkoj tipologiji dvdpu>**7tog-** Yux[ix]**6g**" (psihički čovek) stoji ispod **7cveuu**«Tix6c; (duhovnog), a na kraju postoje i loše duše koje će za večna vremena da se prže u paklu, čak je i sasvim nevina duša nekrštenog novorođenčeta lišena viđenja Boga. Kod primitivca je on magični životni dah (otuda »Anima«) ili plamen. Lepo to kaže jedna nekanonska reč Gospoda: »Ko je blizu mene, taj je blizu vatre.« Kod Heraklita je duša na najvišem stepenu ognjena i suva, jer ¥vxV) je u najbližem srodstvu sa »hladnim dahom« — ¥0xeiv znači dahnuti, **¥uxp6s*** znači hladno, a Yuxor sveže...

Duševno biće je živo biće. Duša je ono živo u čoveku, ono što živi samim sobom i ono što prouzrokuje život; zato je Bog udahnuo Adamu živ dah da bi živeo. Duša zavodi, pomoću lukavstva i igre-varke, tromost materije koja ne želi da živi, da se opredeli za život. Ona uverava u neverovatne stvari da bi se živeo život. Ona je puna zamki i klopki, sa ciljem da se ulovi čovek, da bi došao do zemlje i da bi se tamo zapleo i ostao na njoj, kako bi živeo život; ona je poput Eve koja u raju nije mogla da odoli želji da Adama uveri u kvalitet zabranjene jabuke. Da nije pokretljivosti i treperenja duše, čovek bi usled svoje najveće strasti, tromosti, dospeo do potpunog smirenja.[1]* Njen zagovornik je neka vrsta razumnosti, a izvesna vrsta moralnosti daje tome svoj blagoslov.

»• F. de La Rochefoucauld, *Pensees* LIV.

Imati dušu je iskušenje života, jer duša je demon koji daje život, koji igra vilenjačku igru ispod i iznad ljudske egzistencije, pa je stoga unutar dogme ugrožavan jednostranim kaznama i umirivan blagoslovima koji daleko prevazilaze ljudske zasluge. Nebesa i pakao su sudbina duše a ne čoveka građanina koji u svojoj slabosti i plahosti ne bi znao šta da počne sa sobom u jednom nebeskom Jerusalimu.

Anima nije dogmatska duša, a nije ni anima rationalis koja je filozofski pojam, već je prirodni arhetip koji na zadovoljavajući način subsumira sve iskaze nesvesnog, primitivnog duha, povesti jezika i religije. Ona je »faktor« u pravom smislu reči. Ona se ne može napraviti već je uvek ono a priori svih štimunga, reakcija, impulsa i svega onog psihički spontanog. Ona je nešto što živi samim sobom, što uslovljava da živimo, jedan život iza svesti, koji ne može jednostavno da se bez ostatka integriše sa svešću, već naprotiv ova štaviše proishodi iz njega. Jer, psihički život je konačno većim delom nesvestan život i on obuhvata svest sa svih strana; ova misao postaje bez daljega jasna ako sebi samo jedan jedini put predočimo kakva je nesvesna priprema potrebna za to da se, na primer, raspozna neko čulno opažanje.

Iako izgleda da Animi pripada sveukupnost nesvesnog duševnog života, ipak je ona samo jedan od mnogih arhetipova. Zato ona nije prosto naprosto karakteristična za nesvesno. Ona je samo jedan aspekt nesvesnog. To se već pokazuje u činjenici da je ona ženske prirode. Ono što nije Ja, odnosno muško, to je po svoj prilici žensko, i budući da se Ne-Ja oseća kao nešto što ne pripada Ja, dakle kao nešto što je izvan njega, to je slika anime po pravilu uvek projicirana na žene. U svakom polu je do izvesnog stepena prisutan i suprotni pol, jer u biološkom smislu pri izboru muškog pola jedino odlučuje veći broj muških gena. Izgleda da manji broj ženskih gena tvore ženski karakter, koji međutim usled svoje slabosti obično ostaje nesvestan.

Sa arhetipom anime stupamo u carstvo bogova, odnosno u područje koje je za sebe rezervisala meta-

fizika. Sve što anima dotakne, postaje numinozno, tj. bezuslovno, opasno, tabuirano, magično. Ona je zmija u raju bezazlenog čoveka punog dobrih namera i nauma. Ona pruža uverljive razloge protiv bavljenja s nesvesnim koje razara moralna kočenja i oslobađa sile koje bi zapravo trebalo da ostanu u nesvesnom. Kao i obično, i ovde ona donekle ima pravo, budući da žiuot po sebi nije *samo dobro.* Time što anima hoće život, tj. time što se zalaže za život, ona se zalaže i za dobro i za zlo. U vilinskom prostoru života te kategorije ne postoje. I telesni i psihički život odlikuju se indiskrecijom da bolje prolaze i ostaju zdraviji bez konvencionalnog morala. Anima veruje u xaX6v *%ayad6\,* koja je jedan primitivni pojam, upotrebljavan pre kasnije pronađene suprotnosti između estetike i morala. Bila je potrebna dugotrajna hrišćanska diferencijacija da bi postalo jasno da dobro nije uvek i lepo i da lepo nije neminovno i dobro. Paradoksalnost ovog pojmovnog sprega nije pričinjavala poteškoće ni ljudima antike ni primitivcima. Anima je konzervativna i na iznuravajući način se drži drevnijeg čovečanstva. Otuda se ona rado javlja u istorijskom ruhu, s posebnom naklonošću prema Grčkoj i Egiptu. U tom smislu treba uporediti »klasičare« Rajdera Hagarda (Rider Haggard) i Pjera Benoa (Pierre Benoit). San renesanse, *Ipnerotomacchia* Polifila", i Geteov *Faust,* takođe su duboko zahvatili u antiku da bi našli »le vrai mot de la situation«. U prvom delu je prizivana kraljica Venera, a u drugom trojanska Helena. Upečatljivu sliku o animi u svetu bidermajera i romantičara predočila nam je Anijela Jafe (Aniela Jaffe).[18] Ne želimo da povećavamo broj nesumnjivih svedoka, jer i ovo nam pruža dovoljno građe i nenamerne, autentične simbolike za bogato oplođavanje naše meditacije. Ako neko želi da sazna kako to izgleda kada se anima pojavi u modernom

" **Up. Linda Fierz-David, Der *Liebestraum des Poliphilo.* 1947.**

*• **Bilđer und *Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Marchen »Der goldene Topi«,* U: *Gestaltungen des Unbewussten.* 1950, S. 239. i d.**

društvu, onda svesrdno mogu da preporučim Erskinovo (Erskin) delo *Helen oj Troy.* Ono nije bez dubine, jer nad svim stvarno živim leži dah večnosti. Anima je život s one strane svih kategorija i zato može da se odrekne i grdnje i pohvale. Nebeska kraljica i guščica koja je nasela životu — je li se ikada obratila pažnja na to kakva je jadna sudbina iz legende o Mariji uzvišena i prenesena među božanske zvezde?

Besmislen i haotičan život koji se ponosi svojim sopstvenim bogatstvom izaziva osećanje strave i odbojnosti kod čoveka koji je uklopljen u svoju civilizaciju — a pri tome se ne može reći da nije u pravu, jer je takav život i majka ishodište sveg besmisla i svekolike tragike. Zato se od samog početka na zemlji rođeni čovek sa svojim blagotvornim životinjskim instinktom nalazi u stanju borbe sa svojom dušom i njenom demonijom. Ako bi ova duša nedvosmisleno bila mračna, onda bi sve bilo veoma jednostavno. Ali stvari, na žalost, ne stoje tako, jer ista anima može da se pojavi i kao anđeo svetlosti, kao psihopompos i da vodi do najvišeg smisla, kako to Faust pokazuje.

Ako je bavljenje sa Senkom šegrtsko delo, onda je bavljenje sa animom majstorsko delo. Jer odnos prema animi je opet jedna proba smelosti i vatreni Božji sud o duhovnim i moralnim snagama muškarca. Ne srne se nikada izgubiti iz vida da se upravo kod anime radi o psihičkim činjenicama, psihičkim stanjima, koja tako reći nikada ranije nisu bila u posedu čoveka, budući da su kao projekcije većinom prebivale izvan njegovog psihičkog područja. Za sina se u premoći majke krije anima, koja ponekad doživotno održava jednu sentimentalnu vezu, što veoma nepovoljno može da utiče na životni put muškarca, ili čak i obrnuto da ga podstiče na najsmelije poduhvate. Antičkom čoveku se anima javlja kao boginja ili veštica; srednjovekovni čovek je nasuprot tome boginju zamenio sa nebeskom kraljicom i majkom crkvom. Desimbolizirani svet protestanta proizveo je najpre nezdravu sentimentalnost, a potom je doveo do pooštrenja moralnog konflikta koji logički

vodi do Ničeovog »s one strane dobra i zla«. U civilizovanim sredinama se ovo stanje iskazuje u sve većoj nesigurnosti i nepostojanosti braka. Evropa, odnosno mnogi delovi Evrope, dostigli su, ako ne i prekoračili, američku stopu rastave brakova, što dokazuje da se anima prevashodno nalazi u projekciji na drugi pol, usled čega nastaju komplikovani odnosi. Ova činjenica uslovila je, ne samo poradi svojih patoloških posledica, nastanak moderne psihologije, koja u svojoj frojdovskoj varijanti zastupa mišljenje da suštinsku osnovu svih smetnji čini seksualnost; ovo shvatanje samo još više pooštrava već postojeći konflikt.[1]* Ovde se naime zamenjuju uzrok i posledica. Seksualne smetnje nikako nisu uzrok neurotičkih nevolja, već su kao i ove jedna od patoloških posledica koje proishode iz na određen način umanjene prilagođenosti svesti, tj. svest je suočena sa jednom situacijom i zadatkom kojima nije dorasla. Ona ne shvata kako se njen svet izmenio i kako sada treba da se postavi da bi se opet prilagodila. »Le peuple porte le sceau d'un hiver qu'on n'explique pas«, kaže se u jednom koreanskom nadgrobnom zapisu.

Kod Senke kao i kod Anime nije dovoljno da se za te pojmove zna i da se o njima razmišlja. Njihov sadržaj se ne može doživeti niti putem uživljavanja niti uosećavanja. Ništa nam ne pomaže ako listu arhetipova naučimo napamet. Arhetipovi su kompleksi doživljaja koji se javljaju poput sudbine, i njihovo delovanje započinje u našem najintimnijem životu. Anima nam se više ne javlja kao boginja već u određenim okolnostima kao naš najintimniji nesporazum ili naš najvredniji poduhvat. Kada, na primer, jedan stari, veoma ugledan naučnik u svojoj sedamdesetoj godini odluči da napusti svoju porodicu i da se ženi jednom dvadesetogodišnjom, riđokosom glumicom, onda su — mi to znamo — bogovi ponovo došli po jednu svoju žrtvu. Tako se nama predočava demonska premoć i nadmoćnost. Sve do nedavno bi bilo

[19] **Svoje stanovište sam opširno izložio u mojoj knjizi Die *Psuchologie* der *Vbertragung.* 1946.**

veoma lako da se ta mlada osoba proglasi i osudi kao veštica.

Moje iskustvo pokazuje da postoje mnogi ljudi izvesnog stepena inteligencije i obrazovanja koji lako i neposredno shvataju ideju anime i njenu relativnu autonomiju, a isto tako i fenomen animusa kod žena. Psiholozi u tom pogledu moraju da savladaju veće poteškoće, verovatno stoga što nisu prisiljeni da se pozabave kompleksnim činjeničnim stanjima koja odlikuju psihologiju nesvesnog. Ako su uz to istovremeno i lekari, onda im pri tom smeta njihovo somato-psihološko mišljenje, koje smatra da se psihološka zbivanja mogu izraziti intelektualnim, biološkim ili fiziološkim pojmovima. Međutim, psihologija nije ni biologija ni fiziologija, niti bilo kakva druga nauka, već upravo znanje o duši.

Slika koju sam u svom dosadašnjem izlaganju dao o animi nije potpuna. Ona je doduše jedna haotična životna težnja, ali uz to ona poseduje i nešto čudesno značajno, nešto kao tajno znanje ili skrivenu mudrost, što je u značajnoj suprotnosti prema njenoj iracionalnoj, vilenjačkoj prirodi. Ukazao bih ovde opet na ranije citirane autore. Rajder Hagard pojmu »She« daje ime »Wisdoms Daughter«; Benoova kraljica Atlantide ima bar odličnu biblioteku, u kojoj se čak nalazi jedna izgubljena knjiga Platonova. Mudri Simon Magus oslobađa trojansku Jelenu u njenoj reinkarnaciji iz bordela u Tiru i ona ga potom prati na njegovim putovanjima. Ovaj veoma karakterističan aspekt anime namerno nisam pomenuo na početku, jer prvi susret s njom dozvoljava da se donesu svakojaki zaključci a samo ne i zaključak da poseduje mudrost.** Taj aspekt se otkriva samo onome koji se sa animom hvata u koštac. Tek taj težak posao omogućava da se u sve većoj meri sazna*[1] da se iza sve te surove igre s ljudskom sudbinom krije nešto poput

[10] **Koristim se ovde opštedostupnim literarnim primer i -ma umesto kliničkim materijalom. Za naše potrebe je literarni primer sasvim dovoljan.**

[21] **Misli se na bavljenje sadržajima nesvesnog uopšte. To je jedan od velikih zadataka procesa integracije.**

tajne namere, koja izgleda da odgovara jednom nadmoćnom poznavanju zakona života. Upravo ono isprva neočekivano, zastrašujuće haotično otkriva dubok smisao. I što se više taj smisao saznaje, utoliko više anima gubi svoj karakter pritiska i prisile. Postepeno nastaju nasipi protiv poplave haosa, jer se smisaono odvaja od besmislenog, a time što smisao i besmisao više nisu identični, slabi i snaga haosa putem razdvajanja smisla i besmisla, pa smisao biva opremljen snagom smisla a besmisao snagom besmisla. Na taj način nastaje jedan novi kosmos. Time se ne misli na neko novo otkriće medicinske psihologije, već na drevnu istinu da iz punoće života proizilazi ona pouka koju otac predaje sinu."

Mudrost i ludost se u vilenjačkom biću ne pojavljuju samo kao jedno te isto već i jesu jedno te isto sve dok $u predstavljeni putem anime. Život je budalast i značajan. I ako se jednoj stvari čovek ne smeje a o drugoj ne razmišlja, onda je život banalan, onda sve ima svoju najmanju meru. Onda postoji samo jedan mali smisao i jedan mali besmisao. U osnovi ništa ne znači nešto, jer kada još nije bilo mislećih ljudi, nije bilo nikoga ko bi pojave tumačio. Samo se onome mora tumačiti koji ne razume. Značenje ima samo ono što se ne razume. Covek se probudio u jednom svetu koji nije razumeo i zato pokušava da ga tumači.

Tako su anima i život utoliko beznačajni što ne nude nikakvo tumačenje. Ali oni imaju biće koje se može tumačiti, jer u ćelom haosu postoji kosmos, u svem neredu ima skrivenog reda, u svoj samovolji ima nekog stalnog zakona, jer sve što je aktivno počiva na suprotnosti. Da bi se to saznalo potreban je diskriminirajući ljudski razum koji sve rastače u antinomijske sudove. Ako se suoči i ponese sa animom, onda mu njena haotična samovolja daje povoda da nasluti skriveni red, tj. da iznad njenog bića — skoro smo u iskušenju da kažemo — »postulira« jedan red, smisao i nameru, ali to ne bi odgovaralo istini.

22 **Dobar primer za ovo je knjižica G. Schmaltza,** ***Ostliche Weisheit und vsestliche Psvchotherapie.*** **1951.**

Jer čovek u stvari isprva ne raspolaže hladnim razmišljanjem, niti mu neka nauka ili filozofija pružaju pomoć, a tradicionalno religiozno učenje mu pruža samo veoma uslovnu pomoć. **Covek** je zapleten u besciljno doživljavanje i zbunjen, a sud sa svim svojim kategorijama pokazuje se nemoćnim. **Covekovo** tumačenje ne ispunjava očekivanja jer je nastala turbulentna životna situacija kojoj ne odgovara nijedno tradicionalno tumačenje. To je trenutak sloma. Padamo u poslednju dubinu, kako to Apulej tačno kaže: »ad instar voluntariae mortis«. To nije veštački željeno već prirodno iznuđeno odricanje od sopstvenog umenja; to nije moralno .obrazloženo, dobrovoljno potčin javan je i ponižavanje već jedan potpun, nedvosmislen poraz krunisan paničnim strahom demoralizacije. Kada su polomljene sve potpore i sve štake i kada nigde više nema ni najmanjeg skrovišta i utočišta, tek onda je data mogućnost za doživljavanje jednog arhetipa koji se do tada skrivao u besmislenosti anime bremenitoj značenjima. To *je arhetip smisla, kao što anima predstavlja arhetip života uopšte.* Smisao nam se doduše uvek čini kao najmlađi deo među zbivanjima, zato što s izvesnim pravom pretpostavljamo da ga sami dajemo i zato što verovatno takođe s pravom verujemo da veliki svet može da opstoji a da ne bude tumačen.

Kako pak dajemo smisao? Odakle u krajnjoj liniji uzimamo smisao? Forme našeg davanja smisla su istorijske kategorije koje dosežu u maglovitu davninu, o čemu obično ne vodimo dovoljno računa. Davanje smisla služi se izvesnim jezičkim matricama, koje sa svoje strane opet potiču od izvornih slika. Mi ovom pitanju možemo da pristupimo kako god i gde god želimo, ali uvek ćemo dospeti do istorije jezika i motiva, koja uvek vodi natrag u primitivni svet čuda. Uzmimo, na primer, reč ideja. Ona nas vraća na pojam eiiSos" kod Platona, **a** večne ideje su praslike koje su **kao** transcendentne večne forme smeštene **Žv iiTcspoupavi(p** (na nadnebeskom mestu). Oko vidovnjaka vidi ih kao »imagines et lares« ili kao slike sna i vizije otkrovenja. Ili uzmimo pojam **energrije,** koji tu-

mači fizikalno zbivanje. Ranije je isto to bila tajanstvena vatra alhemičara, flogiston, jedna materiji inherentna sila toplote, kao stoička pratoplota ili heraklitovska TCUP Aet £wov (večno živa vatra) koja stoji već sasvim blizu primitivnog shvatanja o opšterasprostranjenoj živoj sili, jednoj sili r as ten ja i sili magičnog isceljenja koja se obično označava kao *Mana.*

Neću nepotrebno da gomilam suviše veliki broj primera. Dovoljno je da se zna da ne postoji *nijedna* suštinska ideja ili shvatanje koje ne bi posedovalo istorijske antecedencije. Sve one u krajnjoj liniji počivaju na arhetipskim praformama čija je očevidnost nastala u vreme kada svest još nije mislila već je *zapažala.* Misao je bila objekt unutrašnjeg opažanja, ona se nije mislila već se doživljavala kao pojava, ona se tako reći čula ili videla. Misao je u suštini bila otkrovenje, ona nije bila nešto izmišljeno već nešto natureno, ili nešto svojom neposrednom činjeničnošću uverljivo. Mišljenje prethodi primitivnoj Ja-svesti, i ovo je* pre njegov objekt nego njegov subjekt. Ali ni mi se još nismo uspeli na poslednji vrh svesnosti, te otuda i mi.imamo jedno preegzistentno mišljenje, čega čovek u svakom slučaju nije svestan sve dok je obezbeđen tradicionalnim simbolima; izraženo jezikom sna: on je obezbeđen sve dok otac ili kralj nije umro.

Prikazaću na jednom primeru kako nesvesno »misli« i priprema rešenja. Radi se o jednom mladom .studentu teologije kojeg lično ne poznajem. Ovaj student je imao poteškoća sa svojim religioznim uverenjem i u vreme najvećih tegoba usnio je sledeći san:

Stajao je pred nekim lepim, starim čovekom koji je potpuno bio obučen u crno. Znao je da je to *beli* čarobnjak. Ovaj mu je upravo održao poduži govor, kojeg snevač više nije mogao da se seti. Samo je zapamtio završne reči: »A za to nam je potrebna pomoć crnog čarobnjaka.« U tom trenutku se otvoriše vrata i uđe jedan sasvim sličan stari čovek, samo što je ovaj bio obučen u belo. On se obrati belom čarobnjaku: »Potreban mi je tvoj savet«, ali je pri tome

bacio upitan pogled na snevača, na što je beli čarobnjak rekao: »Možeš mirno da govoriš, on je nevin.« Na to crni čaborbnjak poče da priča svoju povest: dolazi, reče, iz jedne daleke zemlje, gde se zbilo nešto čudno. Tom zemljom vlada, naime, jedan stari kralj. Osećajući da mu dolazi sudnji čas, kralj je sebi izabrao jedan nadgrobni spomenik. Naime, u toj zemlji postoji veliki broj grobnica sa nadgrobnim spomenicima iz drevnih vremena i kralj je sebi izabrao najlepši nadgrobni spomenik. Po legendi je u toj grobnici sa nadgrobnim spomenikom bila sahranjena jedna devica. Kralj je naredio da se grobnica otvori kako bi se uredila za njegove potrebe. Međutim, čim su kosti koje su se tu nalazile došle u dodir s vazduhom, one odjednom oživeše i preobraziše se u crnog konja koji je odmah otkasao u pustinju, gde je i nestao. On — crni čarobnjak — je čuo za tu priču i odmah se dao u potragu za tim konjem. Putovao je danima, uvek na tragu konja, i najzad je dospeo do jedne pustinje. I nju je propešačio uzduž i popreko, sve dok jednog dana opet nije došao do zemlje obrasle travom. Tu je zatekao konja kako pase i tu je otkrio ono zbog Čega mu je bio potreban savet belog čarobnjaka; tu je, naime, našao *ključeve raja* i sada ne zna šta s tim dalje da radi. — U tom napetom trenutku se snevač probudio.

U svetlu prethodnih izlaganja sigurno nije teško odgonetnuti smisao ovog sna: stari kralj je vladajući simbol koji hoće da pođe na počinak i to upravo na onom mestu gde su već pokopane slične »dominante«. Njegov izbor pada upravo na grob anime, koja spava smrtnim snom trnove ružice sve dok jedan važeći princip (princ ili princeps) reguliše i iskazuje život. Međutim, u trenutku kada kralj doživljava svoj kraj,** ona ponovo oživljava i preobražava se u crnog konja, koji već u platonskoj paraboli izražava neobuzdanost strastvene prirode. Onaj ko ga sledi, dospeva u pustinju, tj. u divlju zemlju po strani od svih ljudi, što je zapravo jedna slika duhovne i moralne osamljeno-

[23] Up. za to motiv »starog kralja« u alhemiji.

sti. Tamo se, međutim, nalaze ključevi za raj. A šta je sada raj? Očigledno je to vrt Eden sa svojim dvoličnim stablom života i saznanja i sa svoje četiri reke. U hrišćanskoj verziji to je i nebeski grad apokalipse, koji je isto toliko zamišljen kao mandala koliko i kao vrt Eden. Mandala je pak jedan simbol individuacije. Crni čarobnjak je dakle taj koji nalazi ključeve za rešavanje religioznih poteškoća koja opterećuju snevača; on zapravo nalazi ključeve koji otvaraju put individuaciji. Suprotnost pustinja-raj znači, dakle, drugu suprotnost usamljenost-individuacija ili ostvarenje samog sebe. Ovaj deo sna je ujedno i značajna parafraza reči Gospodnjih, koje su izdali i dopunili Hant (Hunt) i Grenfel (Grenfell), u kojima će se pokazati put u nebesko carstvo preko životinja i kojima se opominjući kaže: »Zato upoznajte sami sebe, jer vi ste grad, a grad je carstvo.« Nadalje je on i parafraza rajske zmije koja je praroditelje navela na greh a zatim u daljem razvoju događaja dovela do izbavljenja ljudskog roda pomoću Sina božjeg. Ova uzročna veza uslovfla je, kao što je poznato, ofitsku identifikaciju zmije sa Soter-om (spasiteljem, izbaviteljem). Crni konj i crni čarobnjak su — a to je moderno duhovno dobro — tobože zli elementi,-čiji je odnos prema dobrom nagovešten u promeni odeće. Oba čarobnjaka su dva aspekta starca, nadmoćnog majstora i učitelja, arhetipa duha koji predstavlja preegzistentni, u haotičnom životu skriveni smisao. On je otac duše, koja je na čudesan način njegova Devica-Majka, zbog čega su ga alhemičari označili kao »prastarog sina Majke«. Crni čarobnjak i crni konj odgovaraju silasku u tamu u ranije pomenutim snovima.

Kakva nepodnošljivo teška pouka za jednog mladog studenta teologije! Srećom on nije primetio da je s njim u snu govorio otac svih proroka i da mu je veliku tajnu stavio nadohvat ruke. **Covek** se začelo čudi besmislenosti ovakvih zbivanja. **Cemu** služi ovo rasipništvo? Pri tome još moram da kažem da ne znamo **kako** je ovaj san nadalje delovao na studenta, a uz to moram još da napomenem da je bar meni ovaj

san mnogo rekao. Ne bi smeli da ga prenebregnemo ili zaboravimo, čak iako ga snevač nije razumeo.

Središnja ličnost ovog sna očigledno pokušava da dobro i zlo prikaže u njihovoj zajedničkoj funkciji, verovatno kao odgovor na još nerešeni moralni konflikt u hrišćanskoj duši. Specifičnom relativizacijom suprotnosti uslovljava se izvesno približavanje idejama Istoka, nirduandui hinduističke filozofije, odnosno oslobođenje od suprotnosti koje se predočava kao jedno moguće rešenje, tj. pomirenje konflikta. Koliko je istočnjačka relativnost dobra i zla na opasan način smisaona pokazuje pitanje koje postavlja indijska mudrost: »Kome je više potrebno savršenstvo: onome koji voli Boga ili onome koji ga mrzi?< Odgovor glasi: »Onome koji voli Boga potrebno je sedam reinkarnacija do savršenstva, a onome koji ga mrzi potrebne su samo tri, jer onaj koji ga mrzi više misli na njega nego onaj koji ga voli.« Oslobođenje od suprotnosti pretpostavlja funkcionalnu istovrednost istih, što je nespojivo sa našim hrišćanskim osećanjem. Ništa manje je, kao što to pokazuje naš san, uspostavljena kooperacija moralnih suprotnosti prirodna istina, koju Istok isto tako prirodno prihvata, kako nam to veoma jasno pokazuje taoistička filozofija. Postoji, uostalom, i u hrišćanskoj tradiciji nekoliko stvari koje se približavaju ovom stanovištu; podsetiću samo, primera radi, na parabolu o nevernom nadzorniku imanja. Naš san u tom pogledu ne predstavlja neki izuzetak, budući da tendencija ka relativiranju suprotnosti predstavlja izrazitu osobenost nesvesnog. Međutim, tu se odmah mora dodati da to važi samo u slučajevima pojačane moralne osetljivosti; u drugim slučajevima nesvesno isto tako može neumoljivo da predoči nespojivost i nepomirljivost suprotnosti. Ono prema svesnom stavu po pravilu zauzima jedno relativno stanovište. Stoga se začelo može reći da naš san pretpostavlja specifična uverenja i sumnje jedne teološke svesti protestantske opservacije. To znači ograničavanje iskaza na jedno određeno problemsko područje. Ali i sa tim odbitkom važnosti san demonstrira premoć njegovog sta-

novišta. Otuda se njegov smisao na pogođan način izražava kao mišljenje i glas jednog belog čarobnjaka koji u svakom pogledu uveliko nadmašuje svest snevača. Čarobnjak je sirToniman sa starim mudracem koji se u direktnoj liniji vraća na lik lekara-čarobnjaka u primitivnom društvu. On je,' kao i anima, besmrtan demon koji haotične tmine pukog života prožima i obasjava svetlošću smisla. On je onaj što prosvetljava, on je učitelj i majstor, jedan psihopompos (vodič duša), čijoj personifikaciji nije mogao' da izmakne čak ni »razbijač tabli« Niče, koji je njegovu inkarnaciju u Zaratustri, premoćnom duhu jednog skoro homerovskog doba, načinio nosiocem i obznanjivačem svog sopstvenog »dionizijskog« prosvetljenja i zanosa. Bog je za njega doduše bio mrtav, ali je zato demon mudrosti za njega postao tako reći telesni Drugi, odnosno kako on kaže:

Tu Jedno postade Dva,
I Zaratustra prođe pokraj mene.

Zaratustra je za Ničea nešto više od obične poetske figure, on je jedna nenamerna ispovest. I on je zalutao u tminama jednog života koji je okrenuo leđa Bogu i hrišćanstvu i zato mu je pristupio onaj što donosi otkrovenje i prosvetljenje kao rečito vrelo njegove duše. Odande i potiče hijeratski jezik *Zaratustre,* jer to je stil tog arhetipa.

U doživljaju ovog arhetipa moderni čovek saznaje prastari način mišljenja kao neku autonomnu delatnost čiji je on objekt. *Hermes Trismegistos* ili *Thot* iz hermetičke literature, *Orfej, Poimandre* i ovome srodni *Poimen Hermasa* predstavljaju dalje formulacije istog iskustva. Da ime »Lucifer« već nije prejudicirano, onda bi ono sigurno bilo veoma podesno za ovaj arhetip. Ja sam se stoga zadovoljio da ga označim kao *arhetip starog mudraca* odnosno *smisla.* Kao i svi arhetipovi, tako i ovaj ima jedan pozitivan i jedan negativan aspekt, u što se, međutim, ovde ne bih dalje upuštao. Čitalac će naći opširan prikaz dvoličja »starog mudraca« u mom članku o fenomenologiji duha u bajci.

Tri do sada razmotrena arhetipa, Senka, Anima i Stari Mudrac, su takvi arhetipovi koji se u neposrednom iskustvu pojavljuju u personificiranom obliku. U prethodnom izlaganju pokušao sam da predočim opšte psihološke preduslove njihovog doživljavanja, odnosno saznavanja. Ali ono što sam pri tome rekao bile su puke apstraktne racionalizacije. Mogao bi se, ili još bolje, trebalo bi zapravo opisati proces onako kako se on predočava neposrednom iskustvu. Naime, u toku tog procesa ti arhetipovi se u snovima i fantazijama javljaju kao aktivne ličnosti. Sam proces predočava se u jednoj drugoj vrsti arhetipova koje bi uopšteno mogli označiti kao arhetipove *preobražaja.* Ovi arhetipovi nisu nikakve ličnosti već pre svega tipične situacije, mesta, sredstva, putevi itd. koji simboliziraju određenu vrstu preobražaja. Kao i ličnosti, tako su i ovi arhetipovi pravi i odgovarajući simboli koji se do kraja ne mogu protumačiti ni kao o"rj[XEia (znaci) ni kao alegorije. Oni su štaviše utoliko pravi simboji što su mnogoznačni, puni nagoveštaja i u krajnjoj liniji neiscrpni. Osnovni principi, &pxa£, nesvesnog se i pored svoje prepoznatljivosti zbog obilja svojih odnosa ne daju opisati. Intelektualni sud, prirodno, uvek teži da utvrdi njihovu jednoznačnost, prelazeći time preko onog bitnog, jer ono što se pre svega mora utvrditi kao ono jedino što odgovara njihovoj prirodi, to je njihova mnogoznačnost, njihovo skoro nesagledivo obilje odnosa koje onemogućava svaku jednoznačnu formulaciju. Pored toga su principijelno paradoksalni, kao što je duh za alhemičare senex et iuvenis simul.

Ako hoćemo sebi da stvorimo predstavu o simboličkom procesu, onda nam pri tome mogu dobro poslužiti primeri alhemijskih serija slika, iako su njihovi simboli uglavnom tradicionalni, i pored toga često tamnog porekla i značenja. Odličan istočnjački primer predstavlja tantrijski sistem čakri[24] ili mistič-

[24] **Arthur Avalon:** ***The Serpent Poiver Being Tl.e Shat-•Chakra-Nirupana and Paduka-Panchaka.*** **1919.**

ki nervni sistem kineske joge.[25] Izgleda da su serije slika Tarota izdanci arhetipova preobražaja, a u ispravnost tog mog shvatanja još me je više uverilo jedno upečatljivo predavanje R. Bernulija (R. Bernoulli).[26]«

Simbolički proces je *doživljavanje u slici i doživljavanje slike.* Njegov razvoj po pravilu pokazuje enantiodromijsku strukturu kao i tekst I Ginga, te stoga predočava jedan ritam koji je ostvaren negacijom i pozicijom, gubitkom i dobitkom, svetlim i tamnim. Njegov početak se skoro uvek odlikuje situacijom ćorsokaka ili nekom drugom nemogućom situacijom; njegov cilj je, uopšteno rečeno, *prosvetljenje* ili *viša svesnost,* čime se ishodišna situacija prevladava na jednom višem nivou. Proces može, vremenski zbijeno, da se predoči u jednom jedinom snu ili jednom kratkom trenutku doživljaja, ali isto tako može da se otegne mesecima i godinama, u zavisnosti od vida ishodišne situacije individue koja je obuhvaćena procesom i od cilja koji treba da bude postignut. Samo po sebi se razume da je obilje simbola veoma neodređeno. Iako se najpre sve doživljava u slici, tj.> na simboličan način, ipak se ne radi o bezazlenim opasnostima već o veoma realnim rizicima, od kojih u datom momentu može da zavisi cela jedna ljudska sudbina. Glavna opasnost je u podleganju fascinantnom uticaju arhetipova, što najpre može da nastupi u onom slučaju kada čovek ne *postaje svestan* arhetipske slike. Ako postoji izvesna psihotička predispozicija, onda u tim okolnostima može da se desi da se arhetipske figure, kojima je i inače usled njihove numinoznosti svojstvena izvesna autonomija, potpuno oslobode kontrole svesti i postignu potpunu samostalnost, tj. da proizvedu *fenomene opsednutosti.* U slučaju opsednutosti animom bolesnik hoće, na primer, samokastracijom da se preobrazi u ženu koja se zove

[25] **E. Rousselle:** ***Seelische Fiihrung im lebenden Taoismus.*** **Eranos-Jahrbuch. 1933, 135. i d.**

[28] **R. Bernoulli:** ***Zur Symbolik geometrischer Figuren und Zahlen.*** **Eranos-Jahrbuch 1934, 397. i d.**

Marija, ili se pak boji da će mu se nešto slično nasilnim putem učiniti. Primer za ovo je poznati D. P. Šreber (D. P. Schreber, *Denkwiirdigkeiten eines Nervenkranken* — Zapisi jednog nervnog bolesnika. Leipzig, 1903). Bolesnici često otkrivaju celu mitologiju anime sa brojnim arhaičkim motivima. Jedan slučaj ove vrste objavio je svojevremeno J. Nelken (J. Nelken).[27] Drugi jedan pacijent je sam u jednoj knjizi opisao i komentarisao svoje doživljaje.[28] Pominjem ove slučajeve zato što još uvek postoje ljudi koji misle da su arhetipovi moje subjektivne aveti.

Ono što kod duševnih bolesti u brutalnoj formi izbija na videlo to u neurozi još ostaje skriveno u pozadini, odakle u ništa manjoj meri utiče na svest. Kada analiza pak prodre u pozadinu fenomena svesti, onda ona otkriva one iste arhetipske figure koje pothranjuju sumanuta stanja psihotičara. Last not least, brojni literarno-istorijski dokumenti dokazuju da se kod tih arhetipova radi o tipovima fantazije koji se praktično svuda javljaju a ne samo u proizvodima duševne bolesti. Patološki elemenat se ne nalazi u egzistenciji tih predstava, već u disocijaciji svesti koja više nije u stanju da vlada s nesvesnim. Otuda u svim slučajevima disocijacije iskrsava potreba za *integracijom nesvesnog u svest.* Radi se o jednom sintetičkom procesu koji sam ja označio kao »proces individuacije«.

Taj proces odgovara zapravo prirodnom toku jednog života, u kome individua postaje ono što je već oduvek bila. Budući da čovek poseduje svest, onda se takav jedan razvoj ne odvija glatko, već biva višestruko variran i ometan na taj način što svest uvek nanovo odluta, tj. skrene sa arhetipske osnove instinkta, dospevajući u odnosu na nju u oprečnu situaciju. Iz toga onda proishodi nužnost sinteze obe pozicije. To znači psihoterapiju već na primitivnom

Analvtische Beobachtungen uber Phantasien eines Schizophrenen. U: Jahrbuch fiir psychoanalytische und psychopathologische Forschung. 1942, Bd. IV. 504. i d.

[28] **John Custance: _Wisdom, Madness and Folly._ 1951.**

stupnju, gde se ona odvija u formi obreda isceljenja. Primeri za ovo su australijske retrogradne identifikacije sa precima doba Alheringa, zatim identifikacije sa sinovima Sunca kod plemena Taosa, nadalje apoteoza Heliosa u misteriji Izisa kod Apuleja itd. Terapeutska metoda kompleksne psihologije sastoji se shodno tome u što je moguće potpunijem prinošenju svesti konsteliranih nesvesnih sadržaja, s jedne strane, i u sintezi istih sa svešću putem čina saznanja, s druge strane. Budući da kulturni čovek poseduje veoma veliku disocijabilnost i da je stalno upotrebljava kako bi izbegao sve moguće rizike, to uopšte nije sasvim sigurno da će jednom saznanju na primer uslediti odgovarajuće delanje. Naprotiv, mora se računati sa izričitom nedelotvornošću saznanja, pa se otuda mora težiti i za njegovom svrsishodnom primenom. Saznanje samo po sebi to ne čini, niti ono samo po sebi predstavlja neku moralnu moć. U takvim slučajevima onda postaje jasno u kolikoj meri lečenje neuroza predstavlja moralni problem.

Pošto su arhetipovi relativno autonomni kao i svi numinozni sadržaji, to oni ne mogu jednostavno da se racionalno integrišu, već zahteva ju dijalektički postupak, jedno pravo bavljenje njima, a što pacijent često realizuje u formi dijaloga, čime on, a da to uopšte ne zna, ostvaruje alhemijsku definiciju meditacije: naime, kao »colloquium cum suo angelo bono«, kao unutrašnji dijalog sa svojim dobrim anđelom.[2]* Ovaj proces redovno ima dramatičan tok sa mnogo neočekivanih obrta. On se izražava ili je propraćen simbolima sna, koji su srodni sa onim »representations collectives« koji su u formi mitoloških motiva odvajkada predstavljali duševne procese preobražaja.[80]

U okviru jednog predavanja moram da se zadovoljim time da razmotrim samo nekoliko primera arhetipova. Odabrao sam one koji u analizi jednog mu-

[28] **Rulandus, *Lexikon Alchemiae.* 1612, v, meditatio.**

[80] **Upućujem na moje izlaganje u delu *Symbole der Wandlung.* 1952.**

škog nesvesnog igraju glavnu ulogu, i pri tome sam pokušao da donekle skiciram psihički proces preobražaja u kome se oni javljaju. Nakon što je objavljeno ovo moje predavanje, ovde razmatrane figure Senke, Anime i Starog Mudraca opširno su prikazane sa odgovarajućim figurama ženskog nesvesnog u mojim prilozima o simbolici Sopstvenosti[81], a takođe sam i odnose individuacionog procesa prema alhemijskoj simbolici podvrgao temeljnoj analizi.[82]

». M *Aion,* 1951.

82 *Psvchologie* und *Alchemie.* Drugo izd. 1952.

POGOVOR

UVOD U JUNGOVU TIPOLOGIJU

ISTORIJSKI OSVRT

Jung je u dubinsku psihologiju uveo pojmove intro i ekstraverzije, koji predstavljaju osnovu njegove tipologije. Izraz introverzija prvi put se javlja u jednom ranom Jungovom delu[1] godine 1910, da bi dve godine kasnije bio prihvaćen i od Frojda u drugom poglavlju spisa *Prilog psihologiji ljubavnog života?*- Razmimoilaženje ova dva korifeja moderne psihologije, koje je u tim godinama (1912—13) poprimilo jasne konture, dovelo je do kritike od strane Frojda, po kojoj je kod Junga »pojam dntroverzije otuđen od svog jedino opravdanog smisla«.[3] Frojd je, naime, u.skladu sa svojom seksualnom koncepcijom libida, pravi smisao introverzije nalazio u seksualno-libidinoznoj investiciji vlastitog tela, odnosno

[1] **C. G. Jung: O *konfliktima dečije duše. (Ueber Konflikte der kindlichen Seele.* Jahrbuch fur psvchoanal. und psjrchopath. Forschung 2, 1910, Deuticke, Leipzig und Wien).**

[2] **S. Freud: *Prilozi psihologiji ljubavnog života* II. *(Beitrage zur Psychologie des Liebeslebens* II. Jahrbuch fvir psvchoanal. und psjrchopath. Forschung, 4, 1912, Deuticke, Leipzig und Wien).**

[9] **S. Freud: O *uvođenju terapije. (Zur Einleitung der Behandlung, Internat.* Zeitschr. Srztl. Psvchoanal. 1. 1913 Ges. Werke 8).**

»prvih seksualnih objekata« i s tim u vezi u oživljava-* nju odgovarajućih fantazija, što u oba slučaja vodi umesto do realnog, genitalnog, do irealnog zadovoljenja.

Godine 1917. Frojd piše: »Vraćanje libida na fantaziju predstavlja međustepen ka stvaranju simbola, što svakako zaslužuje da bude posebno označeno. K. G. Jung je za ovo uveo veoma podesan naziv, naime introverziju, ali mu on sasvim nesvrsishodno daje i druga značenja.«[4] Dok Jung upravo ova »druga značenja« dalje razvija, što vodi do objavljivanja *Psiholoških tipova,* Frojd uskoro potpuno napušta ovaj pojam, tako da se on u njegovim kasnijim delima ne može naći.

Pojam ekstraverzije formulisan je prvi put u referatu O *pitanju psiholoških tipova* na psihoanalitičkom kongresu u Minhenu 1913. god.[5] Ovde je ujedno i skiciran dijalektički odnos između ekstra i introverzije i oba pojma su jasno ograđena od seksualnog i patološkog. Ekstraverzija se kod Frojda uopšte ne susreće. Ona bi još najviše odgovarala Frojdovom pojmu objektovog libida (»Objektlibido«).

Verovatno je opravdana pretpostavka da bar jedan, od razloga psihološkog istraživanja u području tipologije kod Junga treba tražiti u utisku koji su na njega ostavila razmimoilaženja u stavovima tada vodećih psihoanalitičara, a posebno njegov konflikt sa Frojdom. Prvobitno jedinstveni psihoanalitički pokret, čiji je on bio jedan od najaktivnijih predstavnika, uskoro je pretrpeo prve potrese i neslaganja, da bi se vremenom sve više cepao u brojne, manje, sporedne denominacije, koje danas jedva da se još mogu svrstati pod zajednički naziv dubinske psihologije. Uostalom, psihologija u tome ne stoji usamljena. Isključivost vlastitog mišljenja i netrpeljivost prema drugome, fanatizam i dogmatizam zahvatio je psihologe kao kakav elementarni fenomen ne hajući za njihovu kompetentnost poznavanja tajni ljudske prirode.

[4] **S. Freud:** ***Predavanja o uvodu u psihoanalizu. (Vorlesungen zur Einfiihrung in die Psychoanalyse.*** **Leipzig und Wien. Heller 1917).**

[5] **C. G. Jung:** ***Prilog pitanju psiholoških tipova.*** **Archiv Psvchol. 13, 289 (1913).**

U takvoj situaciji, plodonosno pitanje koje je Jun« sebi bio postavio glasilo je: koji su razlozi da dva istraživača istog naučnog kova i naučne savesti i sa istim genijem zapažanja, kao što su to Frojd i Adler, dolaze na istom iskustvenom materijalu do dijametralno suprotnih zaključaka ? I dalje, kako to da on, ne jedanput proglašen za »naslednika« Frojda*, nije u stanju i posle poniranja u lavirint nesvesnog[7] da se u potpunosti složi ni sa jednim stanovištem ne osporavajući istovremeno relativnu vrednost njihovih postavki? Ako je objekt, tj. psiha čovekova, praktično uvek isti, razlike moraju ležati u samim subjektima. Ova misao ga je vodila ka analizi tzv. subjektivnog faktora, od kojeg, kako je poznato, do danas nije ostala pošteđena čak ni naučna oblast nuklearne fizike, koja jedva da se može optužiti za subjektivizam[8].

Istraživanja u tom pravcu dovela su Junga do spoznaje da kod subjektivnih faktora treba oštro razlikovati one činioce koji su prisutni u svakoj individui, koji su kolektivni (subjektivni samo utoliko što se nalaze u svakom subjektu), od onih koji kao efemerne pojave proizilaze iz ličnog subjektivnog iskustva i koji se dadu svesti na svaku pojedinačnu anamnezu. Iz ove spoznaje proisteklo je Jungovo deljenje nesvesnog na kolektivno i lično nesvesno. Iz nje je izrasla i definicija introverzije, po kojoj ova ne predstavlja okretanje ka »dragom Ja«, dakle samoljublje, narcizam, već »okret« ka kolektivnim faktorima subjekta, ka arhetipovima.

Ovakvu definiciju introverzije nećemo naći u ovom delu, pošto je arhetip (spomenut u njemu na jednom jedinom mestu, pod pojmom »slika«, glava XI,) eksplicitno definisan tek 1926. u spisu *Dominante kolektivno nesvesnog.**

• Pismo **S. Frojd / *K. G. Jung,* Izd. kuća Fischer, Frankfurt, 1974, str. 191.**

[7] **C. G. Jung: *Sećanja, snovi, misli,* Rascher, Ziirich, 1962.**

[8] **W. Heisenberg: *Deo i celina,* Pipar, Munchen, 1969, str. 165—170.**

• **C. G. Jung: *Nesvesno u normalnom i bolesnom duševnom životu.* Rascher, Ziirich 1926, glava VII (Domin. kol. nesvesnog).**

U svojoj tipologiji Jung razlikuje dva osnovna psihička stava, koji se međusobno odnose kao par suprotnosti: ekstravertni i introvertni. Ukoliko su habitualni i ukoliko izražavaju svesni deo ličnosti, oni predstavljaju i odgovarajuće tipove.

Ekstravertni je, kako sam naziv kaže, okrenut prema spolja, prema okolini i svetu i orijentisan prema objektu i objektivnim zbivanjima. Objekt, pri tome, može pripadati mrtvoj ili živoj prirodi, može biti konkretan ili apstraktan. Ako je složeni psihički odnos, koga nazivamo doživljaj, u istoj meri uslovljen objektom kao i subjektom, onda ekstraverzija predstavlja stavljanje akcenta u tom odnosu na objekt, njegovo nešto jače vrednovanje i stalnu tendenciju da se isti odnos svede na uticaje objekta. Ekstravert pruža utisak kao da je u toj meri vezan za objekte da se u njima i iscrpljuje, da je njima određen i motivisan. Njegov libido (= psihička energija) kreće se ka objektu, što se očituje u njegovom otvorenom, nesuzdržanom i neposrednom stavu.

Ukoliko se ekstravert identifikuje sa svojim ekstravertnim stavom, on može lako doći do nekritičnog zaključka da je u svemu objektivan ili da je neobično human i nesebičan, za što mu kretanje libida prividno donosi stalne dokaze. U momentu ovakve identifikacije ekstraverzija je dostigla onaj stepen jednostranosti, koji neminovno dovodi do obrta u suprotnost. Ekstravert je naime samo u svom svesnom stavu, u svom voljnom agiranju, htenju i namerama ekstravertan. Njegovo nesvesno, ono što mu se dešava, tamo gde je on passivum je introvertno. Na području svesnog delanja libido se kreće ka objektu, međutim u nesvesnom ima upravo obrnut tok. I dok je ekstravert na svesnom planu prema objektima »bez predrasuda« i bez respekta, njegov nesvesni deo ličnosti živi pod tako reći stalnom fascinacijom od objekata. Sto, dakle, on u većoj meri investira libido u objekte, to će snažnija biti struja ovoga u povratnom pravcu u sferama nesvesnih aspekata istih odnosa- Ovaj povratni tok libidnog kretanja, kada dostigne određen intenzitet, snažno će aktivisati sve što je subjektivno kod ekstraverta, kako kolektivne faktore u sub-

jektu (arhetipove) u vidu aprioristički stavova, predstava, nazora, fantazija i slika, tako i lične, vezane uz sve moguće manje vrednosti, nedostatnosti i potisnute inkompatibilnosti jednog Ja. Nedvosmislen i jasan odnos ekstraverta prema objektu biće pomućen dubinskim muljem vlastitog subjektivizma, koji se izdigao na površinu. I dok se ekstravert u ovakvom stanju maksimalno zalaže za (investira libido u) objekte, ono što mu se nehotice potkrada ili dešava prožeće njegove aktivnosti fanatizmom a motivacije subjektivizmom.

Niko drugi do upravo introvert ima posebno izoštren pogled za ovakva zbivanja, jer ona spadaju u osetljivu sferu njegove neprihvaćene, nesvesne ekstraverzije. On će lako iza objektivnosti ekstraverta uočiti »subjektivne razloge«, a iza humanosti i socijalne angažovanosti otkriti »lične interese«. Ukoliko je pri tome motivisan zavišću, ili iz kojih drugih razloga ograničen u rasuđivanju, on će držati da je otkrio celu istinu.

Introvertni stav karakterisan je uzdržijivošću, plahošću i lakom distanciranošću od objekta. Introvert nije okrenut prema samom sebi, kako se to ekstravertu čini, zbog čega ga on po kratkom postupku svrstava među egoiste i subjektiviste. On je takođe okrenut prema objektu, samo što u tom odnosu stavlja akcent na subjektivnu stranu doživljaja. On je »zatvoren«, rezervisan prema spoljašnjem svetu samo u tom smislu što vrednost i smisao nalazi u subjektivnim faktorima, koji su za doživljavanje isto toliko potrebni kao i objektivni. Kod ovih prvih, kao što je rečeno, treba razlikovati subjektivne faktore koji su kolektivni, prisutni u svakom pojedincu, od ličnih nedostatnosti i subjektivizma ovog ili onog Ja. Ovi kolektivni faktori subjekta (arhetipovi) imaju odlučujućeg uticaja na njegovu svesnu orijentaciju, zbog čega se u introvertnom stavu stalno oseća neka vrsta ne uzimanja u obzir i zanemarivanje objekta. To zanemarivanje ili čak obezvređivanje se kod misaonog tipa očituje u tome što introvertno mišljenje istina nastoji da se verifikuje u spoljnoj činjeničnosti, ono se međutim tek dotaknuvši činjenice neodoljivom snagom uvek ponovo vraća izvoru ideja iz kojih je poteklo, da bi činjenice tako reći ostavilo na pola puta, ili ih jedno-

stavno previdelo. U ekstremnom slučaju ono vrednost činjenica svodi na nulu i time postaje mistično u jednostranom nastojanju da rasvetli samo tamnu pozadinu ideje.

Još bolje se ovo obezvređivanje qbjekta može uočiti kod introvertnog osećajnog tipa, jer je u ovom slučaju diskrepancija veća između onoga što se očekuje i onoga što se faktički događa. Kod osećajnog tipa, kod koga je dakle osećanje (čuvstvo) glavna, dominantna funkcija, očekivao bi se angažman prema objektu, pošto je funkcija osećanja, funkcija veze i odnosa. Kod ekstraverta se ovo očekivanje i ispunjuje, ali ne kod introverta. Čovek koji je u društvu ekstravertne žene osećajnog tipa, dakle sa razvijenim osećajnim životom, imaće utisak da je neprestano u centru njene pažnje i biće (pošto je objekt) tako reći zapljuskivan bujicom libida što struji ka njemu u formi izdiferenciranog osećanja jedne intelligence du coeur. Kod introvertne žene istog, osećajnog tipa ni "traga od toga. Ovde se naime libido ka njemu (kao objektu) kreće nesvesnim putem, od čega on u najboljem slučaju oseća neku vrstu neodređene aure, dok na svesnom planu, i pored kontakta, ima utisak kao da je suvišan i beznačajan.

Intrpvert svesno uvek obezvređuje objekt. Njegova uzdržanost i okolišenje imaju koren u respektu prema svem spoljašnjem, koji se u ekstremnim slučajevima može graničiti sa strahom. Introvert deluje kao da je u tihoj defanzivi. On je stalno okupiran poduzimanjem mera da se oslobodi uticaja objekata, koji, što dalje od njih beži, to više poprimaju preteći oblik. Jer što se on više povlači u introverziju tim jače struji libido neprimetnim tokovima njegove nssvesne ekstraverzije ka objektima i »osnažuje« ih. Kružno kretanje libida ovde ima obrnut tok od onoga kod ekstraverta. Ovako »osnaženi« objekti obrušavaju se na njega kao drvlje i kamenje da bi ga zadržali u stvarnosti i u granicama normalnog, ne patološkog.

Introvert nije zaljubljen u samog sebe, kako to ekstravert ovlaš donoseći sud o njemu misli. On je — da se izrazimo Jungovom terminologijom — opčaran ne svo-

jim Ja, već Sopstvenošću (Selbst), kao pandanom spoljašnjem realitetu. On je fascinisan svojom unutrašnjom tamnom pozadinom, 6ije su »slike« (arhetipovi) kao matrice neophodne da bi se realizovale spoljašnje slike.[10]

Ako dve žene pletu, ekstravertna će biti živo zainteresovana za pletivo, a introvertna u nešto jačoj meri za samo pletenje, pletenje kao proces koji predstavlja i izradu određenog produkta ali d pletenje u svim svojim simboličkim značenjima- I dok jedna u prvom redu savlađuje materiju, druga u prvom redu plete nevidljive niti — mada obe čine i jedno i drugo. Prva je po stava bliža stvarnoj pletilji, druga ***Norni.***

Grci, kao i svi stari narodi, imali su kontakt sa unutrašnjim faktorima bar u projektovanoj formi: u svom panteonu. Kod nas, nakon što su bogovi definitivno izumrli, ovaj aspekt stvarnosti je »propao« u nesvesno, pošto je prosvećivanjem jednostavno proglašen kao nepostojeći. Je! u ovoj oblasti — za razliku od oblasti teorijske fizike — pitanje još uvek naivno glasi: ko je Nornu ikada video? Jedino je umetnik društveno ovlašten da je »vidi« i da je se dotakne bez opasnosti da izgubi dobar glas. Tako gorespomenuti subjektivni faktor možemo naći kod Laze Koštica:

Srce moje samohrano,
ko te dozva u moj dom?
Neumorna pletisanko
Sto pletivo pleteš tanko
među javom i med snom.

Srce moje, srce ludo,
šta ti misliš s pletivom?
Ko pletilja ona stara,
Sto dan plete noć opara,
među javom i med snom.

Srce moje, srce kivno,

[10] **Pesnik to ovako izražava:**

Tvoje su slike davno pre tebe
već u tebi,
a samim tim i oko tebe
— gotove.

(Miroslav Antić: *Krov sveta,* Biblioteka .Bratstvo-Jedinstvo-, Novi Sad, 1974).

ubio te živi grom!
Sto se ne daš meni živu
razabrati u pletivu
među javom i med snom.

Zbog nesvesnosti subjektivnog faktora mnogi će se junak zaplesti u niti ovakve pletilje i za razliku od svojih davnih predaka, koji su ženu i Nornu doživljavali kao dve odvojene veličine, on će u ženi doživeti i Nornu — kao svoju veliku sreću ili kao neumitnu kob.

Razlika između intro i ekstraverzije lako je uočljiva ako se radi o izrazitim ili čak ekstremnim stavovima. Ali kako čovek nije isključivo ekstra ili introvertan to je u mnogim slučajevima potrebno brižljivo posmatranje da bi se odredio dominantan stav. Za utvrđivanje stepena ekstra, odnosno introverzije danas uglavnom služe anketni i projektivni testovi, od prvih Vilrajt-ov (Weelwright), od drugih Roršah-ov (Rorschach).

Ekstravert nije stalno ekstravertan. On takođe ima kraće ili duže »momente« introverzije, koje će označiti kao nevoljna zbivanja, u kojima nije gospodar situacije, koja mu se nameću. Svakom je poznata figura prijatnog kozera koji kod kuće zna biti preko svake mere dosadan, za što on prirodno nalazi uzroke u okolini. Obrnuto, introvert može u situacijama koje dovode do »abaissement du niveau mental« upasti u svoju nerazvijenu ekstraverziju i povesti kolo u društvu gde se oseća sigurnim. On može da oduševi društvo čak u većoj meri od ekstraverta, jer je njegova ekstraverzija primitivna i apeluje na dublje slojeve; on se tako reći prikazuje u svom naličju, sa stranom koja je blizu izvoru ličnosti i zato deluje originalno i zavodljivo. Naravno da je on stalno u opasnosti da sa svojom ekstraverzijom iznese na videlo i svoje prljavo rublje, koje se nalazi na istoj strani naličja. To se ekstravertu ne može desiti osim u »introvertnoj situaciji« u četiri oka, ili ako je iz bilo kojeg razloga, recimo doticanjem nekog kompleksa izbačen iz takta, tj- ako mu se snizio nivo svesti.

Odnos ekstraverta prema objektima bilo na misaonom ili osećajnom planu deluje u očima introverta kao lagano kliširan, pošto je stalno determinisan aktuelnom

situacijom. Ekstravert razmišlja o stvarima i njemu se uglavnom sviđaju stvari koje upravo u datom momentu, vremenu ili epohi »treba« da se sviđaju, o kojima »treba« da se razmišlja, jer su upravo one objekt, a ne nešto drugo. Njegova misao se, ako je prikovana uz činjeničnost objekta, iscrpljuje u čistoj tautologiji, a njegov oseća j u pukom uzvraćanju. To su naravno ekstremi, ali introvert ih primećuje in nuce. I dok on ekstraverta ocenjuje kao površnog i nekonzekventnog, za uzvrat je prisiljen da primi iste komplimente sa nešto drugom obojenošću: površnost u smislu podložnosti subjektivizmu. a nekonzekventnost u smislu nikad nepredvidive nastranosti.

Određivanje stava otežano je i činjenicom da se u ne retkim slučajevima sreću pojedinci koji sticajem okolnosti (odgoj, okolina, neuroza) žive tako reći okrenuti naličjem prema svetu. Oni upotrebljavaju svoj nerazvijeni stav ili funkciju u većoj meri negoli što bi to odgovaralo izdiferenciranosti istih. Psihološki to odgovara ponašanju kao kad bi čovek išao nag ulicama — i vuče za sobom iste posledice. Prednost ovakvih sudbina leži u mogućnosti da, ako se stanje uvidi i svesno obradi, to može da vodi ka mnogo elastičnijoj prilagodljivosti i većoj izjednačenosti od one koja bi se postigla obradom iz kojeg drugog polaznog stanja.

ČETIRI FUNKCIJE

Pored dva stava Jung razlikuje i četiri osnovne funkcije svesti, dve racionalne i dve iracionalne. Svaka se prema svom paru odnosi kao suprotnost. U racionalne funkcije Jung ubraja *mišljenje* i — a to je novina — *osećanje* (čuvstvo). Obe su racionalne stoga što se sa obe donose sudovi: sa mišljenjem logički, sa osećanjem sudovi vrednosti. Između misli i osećanja vlada isključivost: sud može biti istovremeno samo logički ili samo vrednosni. Misao je tim jasnija što je uspešnije isključeno osećanje i obrnuto. Kada nastavnik u školi demonstrirajući kristale utišava nastali žamor i zanosne uzda-

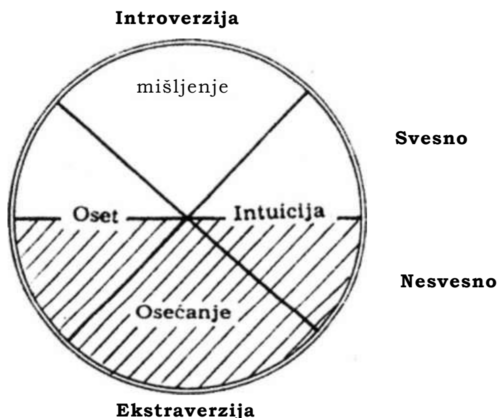
he dece opčarane njihovom lepotom, i kada smirenim tonom ukazuje na odnose kristalnih osovina, on ih vežba u tome kako se potiskuju osećanja da bi se oslobodila misao-

Druge dve funkcije su iracionalne. Obe predstavljaju funkcije opažanja. To su oset (senzitivitet, osećaj u smislu percepcije) i *intuicija.* Sa osetom se percipiraju objekti, konkretni ili apstraktni u njihovoj činjeničnosti, kakvi su ovde i sada. Nasuprot tome intuicija predstavlja subliminalnu percepciju pomoću koje se otkrivaju mogućnosti koje su latentno prisutne u objektima. Nijedna od ovih funkcija ne donosi sudove. Obe tek obezbeđuju materijal na osnovu kojeg se uz pomoć racionalnih funkcija donosi sud. One se takođe međusobno isključuju, pošto nije moguće *istovremeno* obuhvatiti objekt ili situaciju u njihovoj sadašnjoj činjeničnosti i u njihovoj mogućoj izmenjenosti. Nemoguće je u isti mah zapaziti objekt onakav kakav jeste i onakav kakav bi mogao biti.

Zavisno od toga koja od ovih četiri funkcija dominira svesnom aktivnošću individue, Jung razlikuje četiri tipa: misaoni, osećajni, osetni (senzitivni) i intuitivni.

Dominantna funkcija je uvek diferencirana, pod voljnom kontrolom, okrenuta prema spoljnjem realitetu i svesna (u tom smislu što služi svesnim aktivnostima i orijentaciji). Njen protivpar, tj. funkcija koja je isključuje je manjevredna, nerazvijena, autonomna, izvan voljne kontrole i vezana uz infantilno arhaičke sadržaje nesvesnog.

Tako je kod *misaonog tipa* mišljenje najrazvijenije, u najčešćoj upotrebi i služi kao najprikladniji instrument spoljne adaptacije. Materijal za svoje funkcionisanje mišljenje dobija od oseta i intuicije, koji se odvijaju delom kao svesni, delom kao nesvesni procesi. Sasvim nevoljno i autonomno, tako reći kao alter ego funkcioniše osećanje (čuvstvo)- Ono je istina primitivno, nediferencirano, paušalno, ali utoliko intenzivnije i impresivnije. Ako je glavna funkcija ekstravertna, manjevredna je introvertna i obrnuto. Sematski bi se misaoni tip introvertnog stava mogao prikazati ovako:



Baš zbog diferenciranosti i efikasnosti mišljenja, misaoni tip je svestan relativnosti svojih sudova, ne s obzirom na njihovu logičku ustrojenost koja je besprekorna, već s obzirom na njihovu vrednost. Jer lanac logičkih zaključaka, što duži, to očitije vodi apsurdnosti i jednostranosti u nemogućnosti da obuhvati celinu. Jedino je funkcija osećanja ta koja kao merilo vrednosti uskače u ovaj proces da bi mu na put stavila međaše i označila šta je još od interesa a šta spada u quantitć negligeable. U svojim misaonim ekskurzijama ovaj tip isuviše često doživljava relativnu vrednost mišljenja a da bi **mu** pridavao apsolutno značenje. Sfera koju on doživljava kao apsolutnu, neumitnu *i* određujuću je sfera osećanja. Ovde je on onaj koji trpi, kome se dešava. Tu nije gospodar u vlastitoj kući, tako da bi ispravnije bilo reći, ne da on ima osećanja nego da osećanja imaju njega. On je osećanjima izložen kao elementarnim zbivanjima, kao plimi i oseki, oluji ili sunčanom danu, zbivanjima koji **su** nezavisni od njegovih htenja i namera. Obuzet osećanjima on ima utisak sudelovanja u nekom svetskom događanju, pošto se zbog nesvesnosti ove funkcije nalazi preko nje **u** »participation mystique« sa okolinom, tj. on je **u** tom aspektu identičan sa njom. On je iz istih razloga na ovom planu neverovatno sugestibilan, izložen ose-

ćanjima drugih, dok mu je misao samostalna, nezavisna i slobodna.

Zbog nadasve snažnog utiska koji na njega čine osećanja, on je sklon da se smatra »osećajnom prirodom«, tj. osećajnim tipom — Sto on uostalom i jeste, ako se kao kriterijum određivanja uzme nesvesna strana ličnosti. (Jungova tipologija međutim ocenjuje tipove prema njihovoj svesnoj funkciji). I dok je ovaj tip na svesnom planu briljantni mislilac 20. veka, on se u osećanjima nalazi na stepenu svog dalekog pretka, pračoveka ili čak majmuna. Ukoliko je ličnost harmonična i ukoliko još nije došlo do cepanja nesvesne strane i njenog prelaska u opoziciju, ovu diskrepanciju će još najbolje osetiti onaj ko se nalazi u nezavidnom položaju da igra ulogu receptora onih nezgrapnih, »medveđih« izliva osećanja, kakvi se sreću kod ovog tipa. U osećajnoj sferi svoje žene misaoni tip se može ponašati kao slon u radnji porcelanskih figura.

Nasuprot tome, kod *osećajnog tipa* u oblasti svesnog agiranja dominira istančani sud vrednosti. On je potpuno alogičan, ali ne manje opravdan. On postavlja druge kriterij ume i gradi mostove upravo tamo gde misao ostavlja njom nepremostive ambise. Zena ovakvog tipa poseduje »intelligence du coeur«, koja se ne mora iscrpsti u ulozi nesvesne kompenzacije muža, već može da vrši snažan uticaj na socijalna i kulturna zbivanja ukoliko je uključena u društveni rad.

Dok na svesnom planu ovakvog tipa pretežu diferencirana osećanja, mišljenje se odvija potpuno nesvesno kao autonomni proces, koji ima karakter elementarnog dešavanja u prirodi. I mada osećajni tip često upotrebljava izraz »mislim da je to tako«, on to zapravo (svesno) ne čini. On bi sa većim pravom mogao reći »držim da je to tako«, pošto misao uleće u njegovo polje svesti kao što ptica uleće u vidno polje — kad ona hoće — a njemu prema tome preostaje jedino da je uhvati i drži. I upravo zbog svog elementarnog karaktera, zbog toga što se jednostavno zbiva i kao zbivanje nameće svesti, misao kod ovog tipa visoko kotira i stalno se graniči

sa aksiomatičnošću. Ona može biti isto toliko genijalna kao i aptruzna, ali ona je uvek ubedljiva. Zbog toga je osećajni tip neugodan partner kao mislilac: on ne prati logičke tokove, niti se pita za premise, jer je zarobljen u svojoj misli, koja isključuje druge. Ukoliko je sklon sporazumevanju i »nalaženju zajedničke platforme«, on to čini iz osećajnih razloga. Misao pri tome ostaje nepromenjena da bi »odletela« kad ona hoće-

Prednost ovakvog tipa leži u tome što mu misao tako reći nailazi gotova, »servirana«, i što on, ako je usklađen, uz pomoć diferenciranih osećanja ne samo da je zna primeniti na pravom mestu i u pravi čas, već i istančano vrednovati. Među predstavnike ovog tipa Jung ubraja i genije jednog Getea, dok bi kao predstavnik protivtipa (introvertni misaoni tip) mogao važiti Kant.

Osećajni tip se ne sme izjednačavati sa »ženskom glupošću«, kako to misaoni tip rado čini, mad=> se on često sreće kod žene i mada ova tada može bii.i manje inteligentna nego što bi to odgovaralo njenoj prirodnoj nadarenosti. Ovo zadnje je onda slučaj, kada žena ž'vi nesvesno i ne razvijajući se, kada ne samo živi u senci muža (ili muškarca misaonog tipa) već i živi njegovu zasenčanu stranu. Drugim recima kada živi samo kao čisto osećajno stvorenje, ne živući sebe već kompenzirajući muža i ne težeći ka individualnosti i celovitosti. Naravno da ovo važi i za suprotni pol, a i za suprotni tip, ma u kojoj kombinaciji se oni nadopunjavali.

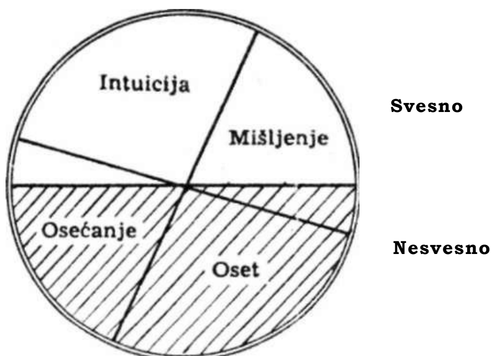
U vezi s tim interesantno je zapažanje iz prakse da se u brakovima često susreću upravo suprotni tipovi, sa suprotnim razvijenim funkcijama ili suprotnim stavom svesti (ekstra i introverti). U prvoj fazi braka, dok je još individua podvrgnuta psihološkoj celini tog dvojstva i dok brak istupa kao homogena institucija na planu socijalne afirmacije i adaptacije, oba partnera funkcionišu u tom okviru tako reći samo sa svojom polovinom okrećući prema spoljašnjem svetu svoj najizrađeniji stav i najefikasniju funkciju. Nesporazumi kod kuće nadoknađuju se uspesima koji se žanju na socijalnom planu. Pri tome svaki od partnera pripisuje uspeh sebi, mada je u stvari uspešno to dvojstvo, što kao psihološka celina kompenzuje samo sebe. U docnijoj fazi, kada je socijalno

biološka afirmacija uglavnom završena i kada sledi okret jedan prema drugome, mnogi otkrivaju da su vrednosti jednog (već oduvek bili) bezvrednosti drugoga i da je smisao jednog besmisao drugome. To je moment izazova, veli Jung, ne stavljajući akcent na brak već na individuu.

Diferencirana osećanja osećajnog tipa, njihova istančanost, elastičnost, okretljivost i voljna usmerljivost deluju u očima drugih tipova, a pogotovu misaonog, kao nešto izveštačeno, patvoreno, glumljeno, pošto ovaj zadnji, a delimično i drugi tipovi, osećanja poznaju samo iz perspektive onoga koji trpi i stoga ih jedva razlikuju od emocionalnih stanja i afekata. Shodno tome će misaoni tip čoveka sa razvijenim osećanjima lako oceniti kao prevrtljivca, račundžiju i »dobrog glumca«, a ženu kao »zmiju koje se treba čuvati«. Obrnuto će osećajni tip, misaoni tok kod misaonog tipa označiti kao izvrdavanje i dijalektiku u njenom negativnom smislu, pošto on poznaje misao samo kao pomisao, imperativum ili otkrovenje.

Ako je glavna funkcija svesti intuicija, onda Jung govori o ***intuitivnom tipu***- Sporedne, pomoćne funkcije su kod njega mišljenje i osećanje. Sasvim nesvestan je oset (senzitivitet).

S obzirom da intuicija predstavlja percepciju mogućih stanja, to se intuitivac mora označiti kao čovek irealnosti i fantazije, ako se pod realnošću podrazumeva samo status quo a ne i potencijalnost dzmene koja je u njemu. Intuitivac zapaža objekte, ali samo kao međustupnjeve nekog mogućeg razvitka u čijem beskrajnom otkrivanju se i iscrpljuje. On stalno trči od jedne do druge mogućnosti i ako je realizacija koje od njih slučajno (ne njegovom zaslugom) uspela, istog trena je stvar potpuno neinteresantna. Iz njega vrve ideje, koje se, već prema tome da li je ekstra ili introvertan, odnose na spoljašnje ili unutrašnje objekte. Ostvarenje ideje nije bitno, zato se i prepušta drugome. On je — u svojoj čistoj formi — kao večiti sejač koji nikada ne žanje.



Intuitivni tip ekstravertnog stavci sa pomoćnom funkcijom mišljenja.

Neposredna stvarnost i sadašnjost njemu izgledaju kao provizorijumi, koje treba prevazići i koji nisu vredni pažnje, pošto pravi smisao leži izvan njih. Konkretni i apstraktni objekti imaju samo utoliko vrednost, ukoliko predstavljaju mogućnosti izmene. Čvrsta, tako reći opipljiva stvarnost njegovog protivtipa (osetnog senzitivnog tipa) izvrće se ovde u fantazmu — kako bi to ovaj nazvao.

Intuitivni akt je neposredno zapažanje nekog mogućeg stanja bez da se ovo da obrazložiti, ili logičkim putem bez ostatka svesti na svoje pretpostavke. Intuitivac jednostavno zna, naslućuje, »oseća« i to najčešće tačno, pošto primenjuje svoju najdiferenciraniju funkciju. On je na tom polju i kreativan, ako ostane u vezi sa svojom nesvesnom stranom, čiji impulsi kroz ovu funkciju zadobijaju svoje uobličavanje i izraz. Kreativnost uopšte pretpostavlja uvek neprekinutu vezu sa nesvesnim, pri čemu glavna funkcija daje pečat izražajnom modusu stvaraoca. Ukoliko je ova veza prekinuta ili ometena, mišljenje se pretvara u sterilno nadmudrivanje i mudrijašenje, osećanje u plitku neobaveznost, a intuicija u hajku za himerama-

Prepreke i otpori koje nam život u izobilju nudi svaki je tip sklon da savlada uz pomoć svog najubojitijeg oružja, tj. uz pomoć glavne funkcije. Kod toga on eo ipso potiskuje ostale, u prvom redu onu najmanje vrednu, koja se kao suprotni par mora isključiti u korist glavne. Ovakav razvoj može dovesti do manje ili veće disocijacije ličnosti, kod koje manjevredna funkcija postaje autonomna i prelazi u opoziciju. Ona se ponaša kao strano telo, kao autonomni kompleks, koji remeti svesne namere i voljna agiranja. I dok će u tom slučaju npr. misaoni tip biti izložen ćudljivim osećanjima koja remete svaki misaoni proces (tada sekretarice šapuću: »Pst, šef je danas loše volje.«), intuitivac je izložen ili negativnim telesnim senzacijama (oset u opoziciji!) ili se sudara u spoljašnjem svetu, kao u projektovanom nesvesnom, sa negativnim činjeničnim stanjima, koja nemilosrdno brišu svaku iluziju i poznatom tvrdoglavošću činjenica blokiraju svako intuiranje. Drugim recima intuitivac trči za mogućnostima i stalno se teši njima, sve dok se ne spotakne ili frontalno sudari sa činjeničnim stanjem kakvo neopozivo jeste.

Kako je intuicija iracionalna funkcija, intuitivni tip obično nije konfrontiran sa moralnom već sa estetskom stranom postojanja. On onu prvu stranu uočava tek kada se osloni i na pomoćne racionalne funkcije, koje donose sud bezuslovno potreban svakom moralnom stavu. Stoga je intuitivac često nesposoban da shvati svu dubinu moralnog problema i sav je u čudu što se ljudi muče oko stvari koje'su jednostavne. Zavisno i od toga da li je intro ili ekstravertan on može biti bezazlena utopistička sanjalica i neotkriven prorok, ali i nasrtljivi, bezobzirni »kovač budućnosti«.

Osetni (senzitivni) tip orijentiše se uglavnom prema datoj stvarnosti kakva je ona ovde i sada. On je čovek činjenica. Kako nema ničega što bi činjenice opovrgavalo, on se oseća kao realista par excellence i ima odgovarajuće držanje- Ovo zadnje je naročito uočljivo ako je ekstravertan. Naslućivan je je za njega upravo samo naslućdvanje, a ne intuitivni akt i spada prema tome u svet fantazije i bajki. Poput preciznog fotografskog aparata on »snima« stvarnost, da bi se — ako je čist tip —

zadovoljio u njenom identifikovanju. Međutim, pošto je svet — na našu sreću — ne samo ono što i kakav jeste, već i sve ono što u sebi kao mogućnost krije, on »snima«, u najboljem slučaju, samo njegovu polovinu.

Kao i kod drugih tipova, tako i ovde postoji velika razlika između ekstra i introvertnog stava istog tipa — što u ovom kratkom prikazu nije dovoljno istaknuto, niti obrađeno. Tako postavka da je osetni tip čovek činjenica, važi strogo uzevši samo za ekstraverta. Cinjeničnost kod introverta istog tipa ne odnosi se na objekte spoljašnjeg realiteta i svesti, već na subjektivne faktore, o kojima je bila reč u odeljku o ekstra i introverziji. Kod toga se radi, kao što je rečeno, o kolektivnim predispozicijama i pretpostavkama opažanja, o arhetipovima. Zbog toga introvert osetnog (senzitivnog) tipa deluje krajnje subjektivno. On spoljašnje objekte meri unutrašnjim, subjektivnim merilima. Ako bi silom hteli ostati kod iste terminologije, onda bi morali reći da je on čovek »subjektivnih činjenica«.

Da su ove činjenice takođe realne, može da se u veri svako ako poseti koju od galerija ekspresionističkog ili modernog slikarstva. Kroz svoj likovni izraz ovi subjektivni faktori uslovljavaju da slika, iako ne odgovara spoljašnjim objektima, nailazi na eho kod svakog pojedinog subjekta. Medijum eho, prelazna spona između slikara i publike, ovde nije slika spoljašnje činjeničnosti već unutrašnje. Kada ne bi postojala istovetnost subjektivnih faktora kod svih subjekata, onda bi konsenzus publike o umetničkom delu bio nemoguć- Jezik umetnikovog izražavanja bio bi nerazumljiv a njegova saopštivost isključena ako delo kod drugih ne bi nailazilo na iste činioce koji se nalaze i u autoru. Oni ne odgovaraju spoljnoj činjeničnosti, ali nisu ništa manje stvarni: "oni isto ***čine*** i ***stvaraju***[11]. Čak šta više, oni spoljašnju cinjeničnost — kako to ekspresionističko delo najbolje pokazuje — podižu na stepen značenja.

Introvertni osetni (senzitivni) tip živi u svetu punom značenja. Kod njega objekti, konkretni ili apstrakt-

[11] **Ruke vajara ne rastu iz ramena,
nego iz duha.**

(Miroslav Antić: *Krov sveta*)

ni, ne predstavljaju samo gole činjenice, kao kod ekstraverta istog tipa, već istovremeno i duboka značenja ovog ili onog simbola. On se odgovarajuće i ponaša. Mada on toga ne mora biti svestan, on se odnosi prema stvarima i situacijama kao prema simbolima. On se »odnosi« prema izvoru kao prema »izvoru života«, prema žitnom polju kao prema »Ozirisovoj bašti«, prema svekrvi kao prema »veštici«, prema nepoznatom putniku kao prema »bogu koji u vidu prosjaka šeta svetom«, prema ženi kao prema »Atini«, »Afroditi« ili »Kirki«, prema ideji nekog -izma kao prema »nebeskom Jerusalimu«, itd., itd. Svet je čaroban i značajan. Njegov suzdržan stav odgovara tom uverenju, a njegovo držanje daje utisak naznačene tajanstvenosti. On postaje kritičan tek kada se osloni na svoje pomoćne racionalne funkcije mišljenja i osećanja.

Za oba osetna (senzitivna) tipa karakteristično je potiskivanje i isključivanje intuicije. Tako će ekstravertni osetni tip kod najmanje prepreke ili komplikacije životnog toka odmah primeniti svoju najjaču funkciju. On će ponovo, sa još većom preciznošću, »snimiti« datu situaciju da bi našao izlaz iz nje, ali će samim tim još jače potisnuti intuiciju. Potisnuta, ona s vremenom prelazi u opoziciju i postaje remetilački faktor- I on će pored sve preglednosti datog činjeničnog stanja kojeg je obuhvatio do u najsitnije detalje, biti sve više obuzet neobrazloživim lošim predosećanjima i zlim slutnjama. To je na delu njegova vlastita intuicija od koje je stvorio neprijatelja. Tek angažovanje pomoćnih funkcija može da smanji ovu neizdrživu napetost.

Gore skicirane četiri funkcije zasnivaju se po Jungu na odgovarajućim predispozicijama prisutnim u svakom pojedincu. Koja će od njih zauzeti primat zavisi delom od urođene prirodne naklonosti delom od odgojnih faktora i uslova sredine. Čisti tipovi se moraju smatrati kao izuzeci. Obično su dve funkcije razvijene, od kojih je jedna dominantna, a druga pomoćna. U praksa je često teško odlučiti koja od tih dveju (uvek jedna racionalna i jedna iracionalna) prevlađuje. U tim slučajevima je savetno da se pokuša sa određivanjem četvrte, najmanje vredne. To je praktički uvek ona kod čije primene se gubi najviše vremena.

U ***Psihološkim tipovima*** Jung je po prvi put formulisao koncept o četiri funkcije. Njegova kasnija istraživanja nesvesnog dovela su ga do opsežnog materijala, naročito u području simbolike, koji je upućivao na to da se kod ovog koncepta četvornosti (kvaterniteta) nije radilo o slučajnosti već o intuitivnom poimanju jedne psihološke činjeničnosti. Spomenuti materijal naime ukazuje na to da četvornost predstavlja neku vrstu podležeće osnove psihičke strukture uopšte. Kao da se onaj aspekt psihičkog, koji bi se mogao označiti kao »postajanje svesnim bića« simbolički izražava u kvaternitetu. Ovo se najbolje uočava u simbolici brojeva i mandale.[12] Po tom kriterijumu bi hrišćansko (muško) trojstvo bilo u istoj meri nesposobno da bez četvrtog (ženskog) principa izrazi i obuhvati celovitost, kao što to ne može ni trodimenzionalnost (prostor) bez četvrtog faktora (vreme). I ako car u bajci (kao svesna dominanta) sa tri sina čini kvaternitet u kom upravo onaj najmanje vredan sin, ***kao četvrti faktor,*** igra odlučujuću ulogu, onda se tu ne radi samo i jednostavno o četiri funkcije, već o istom tom elementarnom četvorstvu.

U Cirihu, marta 1976. ***Dr Stevan Vlajkovič***

[18] **K. G. Jung: Arhetipovi kod nesvesnog, glava XII. Walter, Olten, 1976.**

S A D R Ž A J

ODABRANA DELA K. G. JUNGA

PSIHOLOŠKE RASPRAVE

III izdanje

Glavni urednik
RASA POPOV

Lektor
MILICA BUJAŠ

Korice
MILAN 2ARKOVIC

Tehnički urednik
MIRJANA JOVANOVIC

Korektor
STOJAN TRECAKOV

Izdavačka radna organizacija
Matice srpske
Novi Sad

Tiraž
7500 primeraka

Štampa
RO »Kultura«,
OOUR »Radiša Timotić«,
Beograd, Jakšićeva 9

1984